meniru Tuhan

Antara 'Yang Terjadi' & 'Yang Mesti Terjadi'

Meniru Tuhan? Adakah baik dan buruk itu? Apa baik dan buruk itu? Relatifkah? Apakah yang membedakan etika yang disuguhkan dari taman wahyu dengan etika yang didasarkan pada teori-teori non ilahi? Apa yang dimaksud dengan ke-universal-an moralitas? Apa yang semestinya menjadi landasan seseorang untuk berperilaku etis?

Begitu banyak kesalahpahaman tentang etika dan akhlak yang harus diluruskan sesuai dengan wahyu yang suci dan nalar yang paripurna. Begitu banyak buku yang serta merta mengajarkan cara berakhlak tanpa mengajarkan cara merancang akhlak yang selaras dengan hakikat kemanusiaan.

Buku ini terasa luar biasa karena mempersilakan Anda untuk mendesain akhlak Anda sendiri, bukan karena rayuan surga dan ancaman neraka, namun karena ia merupakan intisari dari ke-insan-an yang utuh. *"Berakhlaklah dengan akhlak Tuhan."* (hadis)

Mari meniru Tuhan!

ISBN 979-3515-65-1
9 789793 515656

meniru Tuhan

M.T. Mishbâh Yazdî

AL-HUDA

AL-HUDA

M.T. Mishbâh Yazdî

meniru Tuhan

Antara 'Yang Terjadi' & 'Yang Mesti Terjadi'

M.T. Mishbâh Yazdî

meniru Tuhan

Meniru Tuhan

Judul Asli : Falsafeh ye Akhlaq
Pengarang : M. Taqî Mishbah Yazdî

Penerjemah : Ammar Fauzi Heriyadi
Penyunting : Arif Mulyadi

Penata Letak : *creative***14**
Desain Sampul : *Eja-creative***14**

Cetakan pertama Februari 2006/Muharram 1427
ISBN: 979-3515-65-1

Diterbitkan oleh Penerbit Al-Huda
PO.BOX 7335 JKSPM 12073
e-mail: info@icc-jakarta.com

Daftar Isi

PENGERTIAN DAN KEDUDUKAN FILSAFAT AKHLAK

ESENSI KONSEP MORAL

ESENSI KONSEP AKHLAK (3) BAIK DAN BURUK

ESENSI STATEMEN MORAL

NILAI MORAL

TANGGUNG JAWAB MORAL

RELATIVITAS MORAL

AKHLAK DAN AGAMA

Pasal Pertama 1

PENGERTIAN DAN KEDUDUKAN FILSAFAT AKHLAK

1. PENGERTIAN AKHLAK

Akhlak berasal dari bahasa Arab. Ia adalah bentuk plural dari kata *khulq*, yang berarti karakter dan sifat, apakah itu baik seperti kejantanan dan keberanian, ataukah buruk seperti kepengecutan dan malu.

Sejauh penelitian para ahli bahasa Arab, kata *khulq* seakar dengan kata *khalq*. Misalnya, Ali ber-*khulq* baik, yaitu bahwa ia punya karakter *batin* yang baik. Dan, "Ali ber-*khalq* baik", berarti bahwa Ali punya penampilan *lahiriah* yang indah.

Sebagai sebuah istilah, akhlak digunakan oleh kalangan ulama dan pemikir dengan arti yang beragam. Ada sejumlah arti akhlak yang penting dan perlu disinggung di sini.

1.1 Akhlak sebagai Sifat Batin yang Mapan

Arti akhlak yang paling umum digunakan oleh ulama-ulama akhlak Muslim adalah sifat-sifat yang melekat kuat pada jiwa manusia. Sifat-sifat itu pula yang menjadi sumber kemunculan perilaku yang khas, tanpa perlu lagi berpikir dan menimbang-nimbang. Abu Ali Misykawaih mengatakan,

"Akhlak yaitu karakter pada jiwa manusia yang mendorong penyandangnya untuk melakukan suatu tindakan tertentu, tanpa melalui pertimbangan pikiran."[1]

Definisi yang sama dibawakan Allamah Majlisi, yaitu karakter jiwa yang dengan mudah melahirkan suatu tindakan. Ia menambahkan bahwa sebagian karakter itu bersifat inheren dan kodrati pada diri manusia, sebagian lain lagi bersifat aksidental yang bisa diperoleh jiwa lewat pertimbangan pikiran, usaha berulang-ulang dan pembiasaan diri, seperti manusia bakhil yang memberikan sebagian kecil hartanya dengan berat hati, kemudian ia melakukan hal yang sama dengan mudah dan lega pada kesekian kalinya, berkat pengulangan dan pembiasaan diri.[2]

Faidh Kasyani, guru besar ruhani abad 10 H, mengatakan bahwa akhlak adalah karakter yang terpatri kuat pada jiwa manusia, yang dengan mudah melahirkan tindakan, tanpa perlu proses berpikir. Beliau menegaskan bahwa karakter yang melahirkan tindakan-tindakan yang baik itulah akhlak yang baik, sebaliknya, karakter yang melahirkan tindakan-tindakan yang buruk adalah akhlak yang buruk.[3]

Berdasarkan pengertian akhlak di atas tadi, maka sifat yang tidak melekat kuat pada jiwa, seperti marahnya seorang penyabar, dan sifat yang melahirkan tindakan dengan didahului pertimbangan pikiran, seperti sifat derma seorang kikir, semua itu tidak termasuk akhlak. Namun, dari sisi lain, pengertian ini mencakup nilai-nilai mulia dan hina moral akhlak. Dengan demikian, ada dua macam akhlak: akhlak mulia dan akhlak tercela.

---

[1] Abu Ali Misykawaih, *Thaharat al-A'raq*, hal.57-8.
[2] Allamah Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, 67/372.
[3] Faidh Kasyani, *al-Haqâ'iq*, hal.54;"*Mahajjat al-Baydha'*, 5/95.

Tentunya, ada sejumlah pandangan terhadap faktor kelekatan dan kemapanan suatu sifat pada jiwa. Sebagian ulama melacaknya pada pengulang-ulangan tindakan, sebagian lagi menyebut faktor itu sebagai genetik atau lingkungan. Adapula yang menganggapnya sebagai substansi jiwa. Namun, cukup jelas bahwa hal-hal tersebut tidak mengambil bagian dalam pengertian akhlak ataupun dalam arti akar katanya.

1.2 Akhlak sebagai Sifat Batin

Sebagian ulama dan pemikir akhlak memaknai akhlak sebagai sifat batin yang menyebabkan kemunculan tindakan-tindakan yang baik atau buruk, apakah itu terpatri kuat atau tidak pada jiwa, ataukah perlu pertimbangan pikiran. Dengan demikian, jika seorang bakhil itu tiba-tiba memberi, maka aksi ini mencerminkan sifat dermanya, dan secara moral bernilai positif. Atau, seseorang yang melakukan suatu tindakan atas dasar pertimbangan, tindakan itu juga bermuatan nilai moral.

1.3 Akhlak sebagai Keutamaan (*virtue*)

Kadangkala kata akhlak hanya menunjuk kepada akhlak yang baik. Misalnya, tindakan demikian ini adalah akhlak, bohong itu amoral, atau asas akhlak adalah cinta, maksud dari kata akhlak yang termuat dalam pernyataan-pernyataan tadi adalah akhlak yang baik. Arti akhlak ini juga populer dalam bahasa Inggris. Dan, umumnya, ungkapan *ethical* berkonotasi baik atau mulia, dan *unethical* berarti buruk atau hina.[4]

Ada serangkaian polemik sengit seputar isu-isu seperti apakah dasar-dasar akhlak mulia? Dan mungkinkah semua kemuliaan akhlak dikembalikan kepada satu atau beberapa

---

[4] W. Frankena, *Moral Philosophy*, hal.28.

kemuliaan akhlak saja? Teori *Trait-egoism* memandang peduli pada kepentingan pribadi sebagai prinsip kemuliaan-kemuliaan akhlak. Secara berseberangan, pengikut teori *Trait-Utilitarianism* menekankan kepedulian pada kepentingan umum. Sementara teori-teori *Trait-deontologis,* di samping penegasannya atas berpikir egoistis, juga menambahkan unsur kepatuhan pada Tuhan, kebajikan atau keadilan. Ada pula yang melacak asal-usul kemuliaan akhlak pada cinta kebaikan dan keadilan, dan menyatakan bahwa karakter jiwa yang tidak berakar dari cinta kebaikan dan keadilan bukanlah kemuliaan akhlak atau sama sekali bukan kemuliaan. Iman, optimisme, dan kearifan adalah contoh-contoh kemuliaan religius dan rasional, bukan moral.[5]

Dalam tradisi Kristiani, ada tujuh dasar kemuliaan: tiga kemuliaan teologis (iman, pengharapan, cinta kasih) dan empat kemuliaan humanis (kearifan, ketabahan, keseimbangan, dan keadilan). Plato bersama para filosof Yunani kuno dan kebanyakan filosof Muslim memandang kebijakan, keberanian, keseimbangan serta keadilan sebagai induk kemuliaan.

1.4 Akhlak sebagai Lembaga

Sebagian filosof Barat menggunakan istilah akhlak dengan pengertian yang khas, yaitu tatkala mereka menyinggung lembaga moral kehidupan. Dalam pada ini, akhlak sejajar dengan seni, sains, hukum, agama dan semacamnya. Akhlak tidak ubahnya dengan bahasa, agama, negara, sudah ada sebelum lahirnya manusia, lalu manusia masuk ke dalamnya dan terlibat aktif bersamanya. Ia akan tetap ada setelah

---

[5] *Ibid.*, hal.144.

ketiadaan umat manusia. Jadi, akhlak sama sekali tidak bergantung pada manusia sebagai pelaku, tetapi ia adalah perangkat sosial untuk membimbing komponen-komponen atau kelompok-kelompok minoritas.

1.5 Akhlak sebagai Sistem Perilaku

Sebagian mengartikan akhlak sebagai sistem perilaku (*code of conduct*) suatu kelompok. Akhlak NAZI yaitu aturan perilaku yang diakui kaum NAZI. Atau akhlak Kristiani yang berarti aturan perilaku yang diterima oleh kaum Kristen.

Sebagian menggunakan pengertian akhlak di atas ini dengan menambahkan sejumlah syarat ke dalamnya, misalnya pengertian yang menyebutkan bahwa akhlak adalah sebuah sistem kolektif nonformal yang berlaku atas manusia yang akil (rasional). Sistem itu mencakup kaidah-kaidah, norma-norma, dan nilai-nilai moral yang mengatur perilaku sosial manusia, dengan tujuan membersihkan kebejatan-kebejatan moral.[6] Atau, definisi yang menguraikan akhlak sebagai seperangkat kepercayaan-kepercayaan suatu masyarakat yang berkaitan dengan tingkah laku anggota-anggotanya, dan menjelaskan tindakan apa yang semestinya dilakukan oleh mereka.[7]

2. ILMU AKHLAK

Banyak definisi yang ditawarkan untuk ilmu akhlak. Sebagian ulama menekankan unsur pengetahuan dan menyatakan bahwa ilmu akhlak adalah pengenalan terhadap kemuliaan akhlak dan ketercelaannya. Muhaqqiq Thusi mengatakan bahwa ilmu akhlak ialah pengetahuan tentang bagaimana jiwa manusia menyandang suatu karakter yang

---

[6] *Morality: Its Nature and Justification*, hal.8.

[7] *Dar omadi bar falsafeye akhlâq*, hal.16

memuliakan seluruh tindakan yang dilakukan atas dasar kehendak.[8]

Definisi serupa dibawakan oleh seorang pemikir Barat. Dengan merujuk pada asal kata Latinnya,[9] ia merumuskan bahwa ilmu akhlak adalah pengetahuan tentang tradisi, adat istiadat, dan sifat-sifat manusiawi.[10]

Ada pula sebagian definisi yang menekankan tindakan bahwa ilmu akhlak yaitu telaah atas perilaku manusia sebagaimana mestinya. Di sini ilmu akhlak berfungsi sebagai sarana untuk menyempurnakan perilaku manusia dan menyodorkan kebaikan.[11]

Definisi "pengetahuan tentang bagaimana hidup dan bagaimana seharusnya hidup" lebih menekankan aspek praktis ketimbang aspek kognitif ilmu akhlak.[12]

Secara lebih komprehensif, ilmu akhlak bisa didefinisikan sebagai pengetahuan tentang macam-macam sifat baik dan buruk, cara menyandang sifat baik dan membersihkan sifat buruk. Dan, subjek ilmu akhlak adalah sifat-sifat baik dan buruk yang berkaitan dengan tindakan sengaja manusia dan yang bisa diperoleh atau dihindari. Selain pengenalan atas berbagai macam kemuliaan dan ketercelaan akhlak, ilmu akhlak juga membahas metode-metode menemukan sifat baik dan membersihkan sifat buruk. Naraqi menyimpulkan bahwa ilmu akhlak adalah pengetahuan tentang sifat-sifat baik dan

---

[8] *Akhlâq-e Nashiri*, hal.14.

[9] Dalam bahasa Inggris, kata *ethics* dan *morality* digunakan untuk akhlak. Kata *ethics* berasal dari *ethos*, satu kata Yunani yang berarti karakter. Adapun kata *morality* berasal dari kata *mores*, bahasa Latin yang berarti adat dan tradisi.("Ethics and Morality"—dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.1, hal.329)

[10] *Akhlâq*, pierjaneh, 53.

[11] Jacks, *Falsafeh Akhlâq (Hikmat amali)*, hal.9.

[12] Murtadha Muthahhari, *Osynoie bo Ulume Islomi*, 2/190; *Naqdi bar Marxism*, hal.188-189.£

buruk dan tentang cara mendapatkan sifat baik serta membebaskan diri dari sifat buruk.[13]

3. STUDI-STUDI AKHLAK

Sedikitnya ada tiga macam studi tentang akhlak.[14] Pengenalan tentang batasan-batasan dan ruang lingkup masing-masing studi itu, akan banyak membantu menjelaskan filsafat akhlak dan isu-isunya.

3.1 Akhlak Deskriptif (*Ethics Descriptive*)

Akhlak deskriptif yaitu studi tentang akhlak yang berlaku pada setiap kelompok atau masyarakat. Akhlak deskriptif menjelaskan prinsip-prinsip moral yang dianut oleh seseorang, suatu komunitas, atau suatu agama. Metode penelitian akhlak deskriptif adalah empiris dan tekstual, bukan referensi rasional. Studi ini hanya dimaksudkan untuk mengenali ragam perilaku moral seseorang atau suatu komunitas. Di dalamnya tidak ada penekanan persuasif, preskriptif atas seseorang untuk berperilaku atau menahan diri berdasarkan laporan-laporan dan data-datanya.

Pada dasarnya, akhlak deskriptif tidak membahas benar salahnya norma-norma, nilai-nilai, dan hukum-hukum moral. Studi ini umumnya dilakukan oleh ahli-ahli psikologi, sosiologi, antropologi, dan sejarah.

Penelitian-penelitian atas tingkah laku masyarakat Eskimo, perilaku etnis-etnis di pedalaman Afrika dan Australia serta penganut-penganut berbagai agama, masuk dalam studi akhlak deskriptif. "Memakan daging orang tua yang telah

---

[13] Mudarresi, *Falsafeh Akhlaq*, hal.17; Naraqi, *Jâmi' as-Sa'âdah*, jil.1, hal.9-15.

[14] W. Frankena, *Falsafeh Akhlaq*, hal.25-26; Mohsen Jawwadi, *Masaleh Boyad va Hast*, hal.15-18; *Introductory Reading in Ethics*, hal.1.

meninggal adalah baik bagi Kalatinian"[15], "Membunuh orang yang lanjut usia adalah baik bagi kaum Eskimo"1[16], "Mengubur anak perempuan hidup-hidup adalah kehormatan di kalangan Arab jahiliah", atau "Meminum minuman keras adalah kebejatan dalam agama Islam", adalah sebagian contoh kesimpulan-keimpulan studi akhlak deskriptif.

3.2 Akhlak Normatif

Akhlak normatif[17] yaitu studi tentang prinsip-prinsip, dasar-dasar dan metode-metode untuk menginterpretasikan konsep, arti dan esensi kebaikan, keburukan, kebenaran, kesalahan, harus, tidak boleh, dan konsep-konsep semacamnya.[18] Studi ini terfokus pada tindakan-tindakan sengaja manusia dari aspek kebaikan dan keburukannya, harus dan tidak bolehnya, tanpa ada kaitannya dengan pandangan seseorang, suatu masyarakat atau agama tertentu tentang tindakan-tindakan tersebut. Dengan kata lain, subjek akhlak normatif bukan lagi agama atau masyarakat, tetapi tindakan sengaja manusia. Oleh karena itu, akhlak normatif disebut juga dengan akhlak tingkat pertama (*first order ethics*).[19] Dan, metodologi yang digunakan di dalamnya adalah inferensi rasional, bukan empirik dan tekstual.

Secara umum, akhlak normatif membahas dua topik besar:

a. Justifikasi dan eksplanasi rasional atas hukum-hukum universal dan nilai-nilai absolut moral, seperti baik atau harusnya keadilan, buruk atau tidak bolehnya kezaliman.

---

[15] Sebuah etnis di India. *The Elements of Moral Philosophy*, hal.15.

[16] *Ibid*, hal.16.

[17] Dalam sebagian literatur, studi ini juga dikenal dengan istilah *Substantif Ethics*. Lihat "Problems of Ethics" dalam *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edward, 3/118.

[18] Paul Edward, "Problems of Ethics", dalam *Encyclopedia of Philosophy*, 3/121-122.

[19] *Philosophical Ethics*, hal.9.

b. Merumuskan teori untuk menjelaskan kebaikan dan keharusan suatu tindakan. Misalnya, dalam sebuah aliran akhlak ditegaskan bahwa "Keadilan adalah baik" atau "harus berbuat adil". Di sini, akhlak normatif berusaha menemukan suatu norma sekaligus argumentasi yang mendasari dua hukum moral itu. Dalam pada itu, muncul sejumlah persoalan yang harus dituntaskan di dalam akhlak normatif, seperti: apakah sebab benarnya tindakan yang benar? Bagaimana kita bisa memastikan bahwa tindakan itu adalah benar? Mengapa harus berperilaku baik? [20]

Banyak teori yang bermunculan di sepanjang penelitian moral manusia, seiring dengan beragamnya upaya menuntaskan persoalan-persoalan tersebut, mulai dari teori *Ethical Egoism*, teori *General Utilitarianism*, teori Kehendak Tuhan (*Divine Command Theory*), hingga Perfeksionisme.

3.3 Metaakhlak (*Meta Ethics*)

Metaakhlak dikenal juga dengan istilah akhlak analitis (*Analytical Ethics*).[21] Metaakhlak yaitu studi filosofis atas statemen-statemen moral. Subjek studi ini bukan perilaku dan kebiasaan yang berlaku di tengah suatu suku atau kaum agamis, juga bukan tindakan sengaja / pilihan manusia, tetapi kesimpulan-kesimpulan yang terdapat dalam akhlak normatif. Karena itu, metaakhlak disebut juga dengan akhlak tingkat dua (*second-order ethics*).[22]

---

[20] Untuk pengenalan lebih luas tentang akhlak normatif, bisa merujuk kepada *Normatif Ethics*, Shelly Kagan, hal.1-11.

[21] Penelitian ini juga disebut dengan *Ethics Theoritical, Philosophical Ethics, The Logic of Ethics, Analytical Ethics, Critical Ethics, Epistemology of Ethics.* Lihat "Problems of Ethics" dalam *Encyclopedia of Philosophy*, hal.3/118.

[22] *Philosophical Ethics*, hal.9.

Seorang peneliti metaakhlak akan bersikap netral dalam mengkaji suatu statemen moral. Baginya, "aborsi itu bejat' dan "aborsi itu baik" adalah dua statemen moral yang tidak berbeda. Pengamatannya atas statemen-statemen itu hanya terfokus pada konsep baik dan bejat yang termuat di dalamnya.

Istilah metaakhlak, menurut sebagai pemikir akhlak, untuk pertama kalinya diperkenalkan di awal abad 20 oleh Neopositivisme dan sebagian tokoh-tokoh Marxisme, sehingga studi ini memisahkan diri secara lebih independen dan utuh dari akhlak normatif.[23] Tentu, ada pula karya-karya dari filosof-filosof sebelum mereka yang memuat sejumlah persoalan-persoalan metaakhlak.[24]

Dalam mengukur jangkauan dan ruang lingkup studi metaakhlak, pernyataan, dan hukum akhlak yang dibahas di dalamnya bisa dicermati, paling tidak, dari tiga aspek:

3.3.1 Aspek Semantik

Dari aspek semantik, metaakhlak akan mempelajari konsep-konsep yang membentuk statemen dan hukum moral, khususnya konsep-konsep yang mengambil posisi sebagai predikat di dalamnya, seperti konsep baik, buruk, harus, tidak boleh, benar, salah. Adapun subjek-subjek statemen moral, pada umumnya berupa konsep-konsep yang jelas dan aksiomatis, seperti konsep aborsi, kejujuran, bohong, membunuh. Kalaupun, secara konseptual, subjek statemen-statemen itu tidak jelas dan masih perlu pendefinisian, maka metaakhlak akan menganalisisnya dari aspek semantik, seperti analisis seputar arti keadilan dan kezaliman. Di samping itu,

---

[23] *A Dictionary of Ethics*, hal.260.

[24] Jurnal *Ma'rifat*, no.15, hal. 48, makalah "*negaresye kulli be falsafeye akhlaq*".

metaakhlak juga membahas semua konsep yang terdapat dalam postulat-postulat statemen moral, seperti konsep kekebasan, kepemilihan, motivasi, maksud, atau semua konsep yang muncul sebagai implikasi dari statemen-statemen tersebut, seperti konsep bahagia, puas, nikmat, senang, sempurna, untung, sukses, dan semacamnya.

3.3.2 Aspek Epistemologis

Dari aspek epistemologis, metaakhlak berurusan dengan persoalan-persoalan seperti deklarativitas dan imperativitas statemen moral, absolusitas dan relativitas hukum moral, posisi dan peran akal serta inferensi induktif dalam studi-studi moral. Metaaakhlak membahas seluruh persoalan tersebut berdasarkan metodologi falsafi dan rasional.

3.3.3 Aspek Logis

Dari aspek logis, metaakhlak bersinggungan dengan persolan-persoalan serius seperti: apakah "harus" sebagai sebuah konsep moral dan aksiologis, bisa dibetot dari "adalah" sebagai konsep ontologis? Apakah mungkin statemen-statemen moral bisa disimpulkan dari statemen-statemen nonmoral? Secara umum, apakah relasi antara realitas dan nilai? Dan, apakah relasi di antara statemen-statemen moral itu sendiri?

3. FILSAFAT AKHLAK

Setelah cukup mengenal macam-macam studi akhlak, saatnya mengukur batas-batas dan ruang lingkup filsafat akhlak sebagai sebuah bidang ilmu. Apakah ia mencakup semua macam penelitian tersebut di atas? Ataukah terbatas pada studi normatif dan analitik? Ataukah ia identik dengan

metaakhlak (studi analitik)?[25]

Sebagian filosof akhlak berpandangan bahwa filsafat akhlak, dalam perspektif tertentu, mencakup tiga macam studi di atas. Menurut Frankena, filsafat akhlak pada awal mulanya adalah upaya membangun kerangka umum dalam dataran normatif. Namun, kerangka itu akan menjadi sempurna dan utuh tatkala melibatkan persoalan-persoalan analitis. Karena itu, filsafat akhlak juga membahas permasalahan-permasalahan metaakhlak. Di samping itu, ada sejumlah teori-teori dalam psikologi dan antropologi yang turut terlibat dalam pembahasan-pembahasan normatif dan analitis. Maka, ada sebagian pembahasan filsafat akhlak bersifat empiris dan deskriptif.[26]

Merujuk kepada filosof-filosof akhlak sebelum abad 20-an, karya-karya tulis mereka merupakan komposisi dari studi deskriptif, studi normatif, dan sebagian isu analitis, seperti yang tampak pada karya-karya akhlak Plato, Aristoteles, Hume, Buthler, Kant, J.S. Mill, juga pada karya-karya ulama akhlak Muslim.

Namun, jika memang filsafat akhlak ini berupa kajian filosofis dan rasional tentang isu-isu akhlak, maka ilmu ini tidak mencakup penelitian-penelitian deskriptif yang mengandalkan empiris dan data-data tekstual. Sesuai denagn pandangan umum pemikir dan filosof akhlak, filsafat akhlak hanya menghimpun permasalahan-permasalahan akhlak normatif.[27]

Ada pula sejumlah filosof akhlak yang menganggap bahwa persoalan tentang batas-batas filsafat akhlak dan

---

[25] "Problems of Ethics" dalam *Encyclopedia of Philosophy*, 3/118-121.
[26] W.Frankena, *Falsafeh Akhlaq*, hal.27.
[27] Jurnal *Ma'rifat*, No.15, makalah "Negaresye Kulli bar Falsafeh Akhlaq".

apakah selain isu-isu metaakhlak, filsafat akhlak juga membahas isu-isu normatif, adalah bagian dari pesoalan-persoalan metaakhlak. Dengan ungkapan lain, luas sempitnya ruang lingkup kajian filsafat akhlak bergantung pada pandangan-pandangan seseorang menyangkut isu-isu metaakhlak dan dengan esensi statemen-statemen moral.[28] Peneliti yang sepakat dengan Ayer (1910-1989) dan kaum emosionalis tentang statemen-statemen akhlak,[29] tidak akan menelaah statemen-statemen itu pada tataran analitik dan secara rasional. Dengan demikian, ia akan membuang keluar isu-isu normatif akhlak dari ruang filsafat akhlak. Namun, bagi seorang filosof yang memandang bahwa statemen-statemen akhlak itu membawa muatan kognitif, serta menunjukkan suatu fakta di luar, maka ia akan menempatkan isu-isu normatif akhlak di dalam filsafat akhlak.

R.M. Hare (1919-2002) bersama filosof-filosof filsafat analitik membatasi pembahasan-pembahasan filsafat akhlak pada isu-isu metaakhlak.[30] Mereka lebih mencermati isu-isu itu dari aspek semantiknya, ketimbang dari dua aspek lainnya: epistemologis dan logis. Kerena, isu-isu filosofis, menurut mereka, hanya bisa diverifikasi oleh analisis bahasa (*linguistic analysis*) dan penjelasan akan arti kata serta kalimat. Mereka mengeluarkan seluruh pembahasan psikologis dan saintis serta isu-isu normatif dari filsafat akhlak.[31] Secara tegas, Ayer menyatakan bahwa filsafat akhlak hanya menelaah konsep-

---

[28] *Masaleh-e boyad va hast*, hal.19-20; Adil dzahir, *al-Akhlaq wal 'Aql*, hal.24.

[29] Menurut Ayer dan kaum emosionalis, statemen-statemen moral itu kosong dari muatan kognitif, tidak ada makna dan arti apapun yang terkandung di dalamnya. Statemen-statemen itu sekedar ungkapan-ungkapan emosi pembicara untuk tujuan tertentu, misalnya menciptakan kesan pada audien.

[30] David Copp, "Meta Ethics" dalam *Encyclopedia of Ethics*, hal.790-791.

[31] W.Frankena, *Falsafah Akhlâq*, hal.27.

konsep akhlak serta benar salahnya pendefinisian konsep-konsep tersebut.[32]

Tampaknya, filsafat akhlak adalah nama lain dari metaakhlak. Ia tidak mencakup pembahasan-pembahasan akhlak normatif dan akhlak deskriptif, karena filsafat akhlak pada dasarnya adalah penelitian atas statemen-statemen akhlak dan postulat-postulat ilmu akhlak, baik yang berupa konsep ataupun statemen. Artinya, subjek filsafat akhlak adalah ilmu akhlak dan kesimpulan-kesimpulan akhlak normatif. Adapun isu-isu akhlak normatif sendiri tidak dibahas di dalam filsafat akhlak.

Jadi, filsafat akhlak adalah satu bidang ilmu yang membahas dasar-dasar dan postulat-postulat ilmu akhlak, dengan menyinggung sejumlah masalah yang berkaitan dengan peletak ilmu, tujuan ilmu, metodologi, dan sejarah perkembangannya. Ilmu ini disebut juga dengan filsafat ilmu akhlak, untuk lebih memperjelas subjek penelitiannya; yaitu satu bidang filsafat yang menelaah dasar-dasar ilmu akhlak.[33]

3.1 Isu-Isu Filsafat Akhlak

Melengkapi pengenalan kita akan batas-batas dan cakupan pembahasan filsafat akhlak, di sini kita perlu mengisyaratkan isu-isu terpenting yang dibahas di dalamnya;

Bagaimana proses kemunculan konsep-konsep moral? Bagaimana mental manusia menagkap konsep-konsep itu? Bagaimana membedakan penggunaan istilah-istilah seperti benar, salah, harus, tidak boleh, tugas, tanggung jawab dalam studi moral dari penggunaannya dalam studi-studi non-moral? Apakah pengertian dari konsep-konsep yang diguna-

---

[32] A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, hal.138-139.
[33] M.T. Misbah Yazdi, *Omuzesy-e Falsafeh*, 1/69.

kan dalam studi-studi akhlak seperti intusi, kehendak bebas (*free will*), ingin, motivasi, tanggung jawab, akal? Apakah esensi dan fungsi hukum-hukum yang terkandung dalam istilah-istilah dan konsep-konsep moral?

Apakah dasar-dasar kemunculan hukum dan pesan moral? Apakah hukum-hukum moral itu bersumber dari alam natural? Ataukah dari akal budi manusia? Ataukah dari kontrak sosial? Ataukah dari kehendak dan perundang-undangan Tuhan? Apakah pembuktian atas validitas keharusan-keharusan dan hukum-hukum moral mesti bertumpu pada satu keharusan prinsipal Ilahi?

Isu deklarativitas dan imperativitas statemen-statemen moral merupakan bagian terpenting dalam pembahasan filsafat akhlak. Kendati statemen-statemen moral bisa dituangkan ke dalam bentuk deklaratif seperti "keadilan adalah baik", juga ke dalam bentuk imperatif seperti; "harus berbuat adil!", permasalahannya menjadi demikian serius tatkala kajian di sini mempertanyakan manakah yang prinsipiil di antara dua bentuk statemen moral tersebut?

Apakah posisi dan peran niat atau maksud pelaku dalam tindakan-tindakan moral? Apakah statemen "kejujuran itu baik" sudah bisa dinilai kebenarannya hanya karena kesesuaiannya dengan fakta di luar? Ataukah perlu dilampirkan pula motivasi subjektif di dalam penilaian tersebut? Lebih cermat lagi, apakah hukum-hukum moral itu dilandasai oleh nilai baik buruknya tindakan saja, ataukah juga oleh baik buruknya si pelaku?

Apakah unsur "keharusan" adalah bagian dari karakter dasar pesan-pesan dan hukum-hukum moral? Jika demikian, lalu bagaimana kaitan unsur keharusan itu dengan kepemilihan bebas manusia yang merupakan unsur lain dalam

karakter dasar pesan dan hukum moral?

Apakah hubungan antara tindakan moral dan ganjaran/balasan? Apakah mesti ada ganjaran baik di balik tindakan yang baik dan ganjaran buruk di balik tindakan yang buruk? Jika demikian, apakah pelaku mesti *concern* terhadap ganjaran di saat ia melakukan tindakannya, atau malah perhatiannya inilah yang menempatkan dirinya dalam kerangka transaksi/kontraksi, sehingga berdampak negatif pada moralitas tindakannya?

Permasalahan filsafat akhlak yang tidak kurang pentingnya adalah apakah dasar-dasar suatu hukum moral? Atas dasar apa statemen-statemen moral itu dirumuskan dan dinyatakan? Bagaimana menjelaskan arti 'harus' dalam hukum moral? Apakah metode pembuktian atas hukum-hukum moral? Mengapa harus bersikap jujur, harus berbuat adil, tidak boleh menganiaya? Apakah standar kebaikan dan keburukan suatu tindakan? Apakah kepuasan subjektif? Ataukah kepuasan kolektif? Apakah klaim Durkheim itu benar bahwa masyarakat adalah hakim yang memutuskan baik buruknya suatu tindakan? Ataukah sama sekali standar itu tidak ada kaitannya dengan kepuasan kolektif dan selera subjektif, tetapi berkaitan erat dengan kesempurnaan hakiki dan kebahagiaan abadi manusia?

Apakah hukum-hukum moral bisa diverifikasi? Jika demikian, apakah verifikasi itu berlaku pada seluruh hukum-hukum moral, baik yang bersifat fundamental (*basic judgement*) ataupun yang bersifat turunan (*derivative judgement*)? Apakah benar hukum-hukum fundamental akhlak tidak perlu verifikasi dan pembuktian, sebagaimana dalam klaim intusionisme*? Adakah perbedaan di antara pembuktian dalam

* Salah satu aliran filsafat yang menunjukkan kecenderungan untuk mengutamakan

akhlak dan pembuktian di luar akhlak? Apakah jenis pembuktian dalam akhlak? Apakah berupa demonstrasi, dialektika, atau selainnya?

Apakah setiap masyarakat mesti menganut sistem nilai yang khas bagi dirinya, ataukah semuanya hanya punya satu sistem nilai dan satu rangkaian hukum moral? Apakah moralitas masyarakat feodal mesti berbeda dengan moralitas masyarakat borjuis? Apakah hukum-hukum moral sebuah komunitas itu stabil atau berubah-ubah seiring dengan jatuh bangun riwayat perjalanannya? Artinya, apakah nilai-nilai moral itu absolut ataukah relatif?

Salah satu pembahasan terpenting dalam filsafat akhlak adalah relasi akhlak dengan bidang-bidang pengetahuan lainnya seperti: sains, hukum, agama, dan kontrak-kontrak sosial. Apakah akhlak terpisah dari agama? Mungkinkah sistem nilai itu tegak kokoh tanpa agama? Apakah relasi antara sains dan akhlak? Bisakah nilai-nilai dan hukum-hukum akhlak dibetot dari data-data sains? Apakah keduanya sama sekali berbeda, sehingga tidak ada satu hukum moral pun yang bisa diverifikasi oleh seribu satu pembuktian ilmiah? Apakah relasi antara akhlak dengan hukum positif dan perundang-undangan, kontrak-kontrak sosial, dan konsensus-konsensus politik? Adakah kesamaan dan perbedaan di antara mereka?

3.2 Kedudukan Filsafat Akhlak

Tidak syak lagi, bahwa akhlak dan pembinaan jiwa adalah

---

intuisi dalam pengetahuan manusia. Umumnya para pembela pandangan ini melebih-lebihkan nilai pengetahuan intuitif atau bahkan mempertalikan dengan manusia cara-cara mengetahui yang melampaui kemungkinan-kemungkinan kodrat manusia. Intuisionisme muncul pada permulaan tahun-tahun 1920-an dalam kaitan dengan polemik tentang prinsip-prinsip teoritis matematika. Penggagas pemikiran ini bisa dilacak sampai ke Plato.

sangat penting. Salah satu faktor terpenting dalam pencapaian kebahagiaan dunia dan akhirat adalah akhlak mulia, membersihkan diri dari sifat-sifat buruk dan berusaha menyandang sifat-sifat terpuji. Dalam Islam, akhlak merupakan permasalahan terpenting setelah tauhid dan nubuwwah (kenabian). Melalaikan akhlak acapkali memberangus dasar-dasar keyakinan seseorang. Dalam sebagian ayat, al-Quran menerangkan adanya sejumlah kebiasaan dan sifat buruk yang menjadi kendala besar untuk beriman kepada Tuhan. Dalam kaitannya dengan kaum Nasrani Najran, Rasulullah saw berkata, "Bukan karena mereka itu tidak tahu akan kebenaran Islam, tetapi hanya karena kesukaan mereka pada minuman keras dan daging babi." Di sini tampak jelas hubungan erat antara akhlak dan akidah.[34] Berapa banyak akhlak yang baik yang dapat menunjukkan pelakunya kepada kebenaran, juga tidak sedikit akhlak yang buruk yang menyesatkan pelakunya dari hidayah.[35]

Akhlak dalam Islam adalah ilmu yang sangat mulia. Al-Quran menyatakan bahwa pembinaan akhlak dan penyucian jiwa merupakan salah satu tujuan diutusnya para rasul dan nabi.[36] Nabi Muhammmad saw dalam sebuah hadis yang amat populer menegaskan bahwa tujuan kenabiannnya adalah untuk menyempurnakan kemuliaan-kemuliaan akhlak.[37]

Menurut Islam, akhlak adalah salah satu ajaran fundamental di samping akidah dan syariat (hukum-hukum fikih). Ia adalah jalan hidup (*way of life*) dan arah gerak yang lurus menuju kesempurnaan sejati. Ia yang membimbing manusia

---

[34] Jurnal *Ma'rifat*, No.14, Makalah "Akhlaq dar Quran".
[35] Jurnal *Ma'rifat*, No.13, Makalah "Akhlaq dar Quran".
[36] QS. al-Jumuah: 2.
[37] Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, juz.67, Bab 59, Hadis no.18.

untuk selalu berhubungan dengan Tuhan. Oleh sebab ini, para ulama dan pemikir Islam mencurahkan perhatian mereka secara lebih khusus kepada akhlak. Di dalam setiap masyarakat Muslim selalu ada ulama-ulama yang membina anggota-anggotanya dengan menerapkan ritual-ritual yang membuat akhlak tetap hidup di tengah-tengah mereka. Bahkan, mereka menuangkan ajaran dan arahan itu dalam karya-karya seperti: *Rasâ'il Ikhwân ash-Shafâ wa Khillan al-Wafa', as-Sa'âdah wal Is'ad fî as-Sirah Insâniyah, Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhir al-A'raq, Ihya 'Ulûm ad-Dîn, al-Muraqabat fî a'mal as-Sunnah, Jâmi as-Sa'âdat,* dan lain sebagainya.

Kendati demikian, kajian-kajian yang berkaitan dengan akhlak kurang berkembang dibandingkan dengan kajian-kajian di bidang teologi, fikih, atau di bidang-bidang ilmu keislaman lainnya. Berbagai faktor dan kendala sosial, psikologis, teologis, sebagaimana yang dilaporkan Ghazali tentang situasi zamannya[38], turut mengisolir total studi-studi akhlak dari kaum Muslimin.

Yang pasti, sedikit sekali upaya-upaya yang dicurahkan pada studi-studi berkenaan dengan filsafat akhlak, sehingga jarang sekali ditemukan pandangan-pandangan ulama dan pemikir akhlak Islam. Padahal secara logis, persoalan-persoalan filsafat akhlak—sebagai disiplin ilmu yang membahas dasar-dasar ilmu akhlak—mesti ditelaah tebih dahulu sebelum masuk pada tema-tema ilmu akhlak.

Sebaliknya di negara-negara Barat, meski nilai-nilai aklak di sana rapuh dan redup, namun banyak karya yang ditulis berkenaan dengan akhlak, khususnya filsafat akhlak yang merebut banyak peminat dari kalangan akademisi. Banyak

---

[38] Ghazali, *Ihya 'Ulûm ad-Dîn*, 1/10.

kajian penting dan luas yang telah mereka lakukan, walaupun ada banyak kerancuan dalam meneliti beberapa masalah filsafat akhlak. Munculnya aliran-aliran akhlak yang beragam menegaskan bahwa pemikir-pemikir akhlak di sana masih belum menemukan landasan yang kuat dalam memecahkan permasalahan-permasalahan di bidang ini.

3.3 Latar Belakang Filsafat Akhlak

Filsafat akhlak adalah satu bidang ilmu yang baru tersusun dan berdiri secara mandiri. Usianya tidak lebih dari satu abad. Banyak pemikir yang meyakini bahwa ilmu ini mulai diperkenalkan dengan terbitnya *Principia Ethica,* karya George Edward Moore (1873-1958) pada tahun 1903 M. Tentunya, ada pembahasan-pembahasan filsafat akhlak yang dibahas oleh pemikir-pemikir sebelum Moore di dalam karya-karya akhlak dan falsafi mereka secara acak dan sporadis. Bahkan, berdasarkan data-data akurat sejarah, bidang yang paling menyita keseriusan kalangan filosof dan pemikir adalah akhlak dan isu-isunya.

Demikian pula di alam pemikiran Islam. Pembahasan-pembahasan filsafat akhlak tidak pernah membentuk menjadi satu disiplin ilmu secara utuh. Bahkan, tidak ada satu karya atau risalah pun yang ditulis dengan nama ini di kalangan ulama-ulama terdahulu. Demikian ini tidak berarti mereka tidak pernah mendedah permasalahan-permasalahan filsaafat akhlak di sela-sela penelitian falsafi dan teologis. Bahkan banyak ditemukan suibjek-subjek penting filsafat akhlak yang dikaji oleh ulama dan filosof Muslim di dalam karya-karya falsafi, teologis, dan ushul fikih. Kajian-kajian itu terus berkembang dan menjadi rangkaian persoalan-persoalan filsafat akhlak sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

Persoalan-persoalan seprti"*husn wa qubh dzati* yang diperdebatkan secara sengit oleh ulama-ulama teolog Asy'ariyah, Mu'tazilah, dan Syi'ah, serta dikaji secara terperinci dalam literatur falsafi, teologis, bahkan juga dalam ushul fikih belakangan ini. Persoalan akal teoritis dan akal praktis yang dibuka dalam psikologi falsafi, persoalan *I'tibariyat* dalam filsafat prima dan usul fikih, persoalan semantika dan pertentangan antarinferensi (*ta'arudul adillah*) dalam usul fikih, persoalan *masyhurat* dan proposisi-proposisi moral dalam teologi dan usul fikih, semua itu berkaitan erat dengan filsafat akhlak. Berbagai teori dan pendapat ulama seputar persoalan-persoalan itu turut mempercepat kelahiran ilmu ini. Kendati demikian, mereka tidak bermaksud untuk menyusun satu bidang ilmu di balik kajian-kajiannya, sehingga terjadi ketimpangan dan inkonsistensi dalam pandangan-pandangan mereka.

3.4 Urgensi Studi Filsafat Akhlak

Barangkali sebagian menduga bahwa membincangkan persoalan-persoalan rasional filasafat akhlak adalah upaya sia-sia, khususnya bagi kaum Muslim yang percaya pada wahyu Ilahi, sabda Nabi, dan arahan-arahan para imam suci. Tatkala mereka telah mengajarkan jalan hidup yang lurus dan akhlak mulia, untuk apa mempersoalkan isu-isu teoritis, rumit, dan menjemukan. Bukankah tujuan hidup yang sesungguhnya adalah menghiasi diri dengan sifat-sifat mulia dan membersihkannya dari sifat-sifat terhina. Lalu aap untungnya membahas, mendefinisikan, dan menganalisis konsep-konsep akhlak, melacak asal-usul kemunculannya, memperdebatkan deklarativitas atau imperativitas statemen-statemen moral?

Kegemasan di atas pada batas-batas tertentu, sangat bisa

diterima dan logis. Jelas bahwa kewajiban kita adalah melaksanakan ajaran-ajaran Islam, dan satu-satunya jalan keselamatan dan kebahagiaan dunia dan akhirat adalah mengikuti arahan-arahannya. Juga jelas bahwa seindah-indahnya kajian rasional tidak akan mampu dengan sendirinya mempersembahkan akhlak mulia dan kebahagiaan hakiki. Yang perlu diingat di sini adalah bahwa kaum Muslim, sebagai pengikut akhlak Quranik dan penyampai risalah Islam, harus mampu menjelaskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar akhlak Quranik itu secara sistematis dan rasional, dan mampu mempertahankannya di hadapan aliran-aliran moral yang beredar dan berkembang. Tentunya, peran ini menjadi mungkin terealisasi lewat pendalaman studi-studi atas isu-isu falsafah akhlak. Upaya melakukan klarifikasi dan pembenaran rasional atas dasar-dasar nilai akhlak Islam menjadi sulit, jika tidak mengenal terlebih dahulu akan pandangan Islam berkaitan dengan isu-isu filsafat akhlak.

Demikian ini tidak hanya perlu bagi filsafat akhlak, tetapi juga bagi setiap isu falsafi, teologis, sosial, ekonomi, manajemen, psikologi dan selainnya. Dalam persoalan eskatologi misalnya, setiap pengikut agama meyakini bahwa manusia akan dibangkitkan kembali setelah kematiannya dan dipertanggungjawabkan kehidupan dunianya. Masalah besar ini menjadi nihil dan tidak berarti bagi kaum ateis, kecuali dengan melampirkan argumentasi rasional. Begitu pula dalam bidang ekonomi. Seorang ekonom Muslim mampu menjelaskan sistem ekonomi Islam dan membuktikan keunggulannya atas sistem-sistem lainnya secara ilmiah dan rasional. Jelas, hanya metodologi dan analisis-analisis ilmiah dan rasional yang bisa membantu mempertahankan dasar-dasar ekonomi dan nilai-nilainya.•

ESENSI KONSEP-KONSEP MORAL

Apakah esensi konsep-konsep yang digunakan dalan statemen-statemen moral? Bagaimana mental manusia menemukan konsep-konsep itu? Apakah ia berupa konsep universal esensial ataukah konsep universal falsafi? Apakah ia seperti universalia yang merupakan atribut untuk konsep-konsep yang ada dalam mental, ataukah seperti konsep sebab yang merupakan atribut untuk entitas-entitas objektif di luar? Benarkah konsep-konsep akhlak itu tidak berkaitan sama sekali dengan realitas objektif, tetapi hanya mengungkapkan emosi dan perasaaan subjektif sesorang atau satu bentuk respon terhadap suatu kasus?

1. PEMBAGIAN KONSEP UNIVERSAL

Sebelum membahas persoalan-persoalan di atas, kita perlu mencermati macam-macam konsep universal berikut ciri-ciri khasnya, sehingga menjadi jelas apakah esensi konsep-konsep akhlak itu, apakah ia masuk dalam pembagian konsep universal, atau macam khas yang berbeda dari konsep universal dalam pembagian tersebut.

Konsep-konsep universal dapat dibagi kepada tiga macam: *satu*, konsep esensial seperti manusia, putih. *Dua*,

konsep falsafi seperti kausalitas, satu. *Tiga*, konsep logis seperti universalia dan partikularia. Pembagian ini untuk pertama kalinya dikemukakan oleh kaum filosof Muslim, sebagai kontribusi yang besar dalam penggunaan masing-masing konsep secara proporsional dan dalam menghindari *fallacy* dan kerancuan berpikir. Di sini kita akan menjelaskan ketiga konsep tersebut secara singkat.[1]

1.1 Konsep Esensial

Adalah konsep-konsep universal yang diabstraksi akal setelah menangkap konsep-konsep partikular. Artinya, akal manusia secara otomatis mengabstraksi konsep universal esensial dari beberapa pengetahuan partikular yang didapatkannya dari indra atau intuisi. Dari satu sisi, konsep esensial merupakan segi kesamaan sekelompok pengetahuan partikular, dan dari sisi lain, konsep ini terlepas dan bebas dari ciri-ciri khusus setiap pengetahuan partikular tersebut. Karena itu, konsep esensial mempunyai person-person *dan* bisa ditetapkan pada mereka semua. Konsep esensial menjelaskan keapaan atau esensi (batas-batas eksistensial) realitas objektif. Mereka tak ubahnya wadah kosong entitas-entitas. Oleh karena itu, mereka disebut juga dengan wadah-wadah konseptual (*qaqalib mafhumiyah*). Konsep-konsep esensial adalah konsep-konsep yang paling akrab dan biasa digunakan dalam kehidupan dan percakapan umum. Konsep-konsep seperti manusia, binatang, tumbuhan dan semacamnya, diperoleh setelah melakukan kontak dengan beberapa entitas. Atau putih yang diperoleh setelah mempersepsi satu atau lebih entitas yang berwarna putih, atau konsep takut yang ditangkap akal setelah timbulnya satu atau lebih rasa takut

---

[1] Lebih rincinya, dapat dilihat di buku *Omuzesye Falsafeh* 1/176-178, *Ideology Tathbiqi*, hal.90-95; *Syarh Babsuth Mandzumah*, 2/59-122; Fanaei Esykevari, *Ma'qul Tsani*.

dalam diri.

Perlu ditegaskan, ada sebagian konsep esensial yang tidak diperoleh dan diabstraksi akal dari pengetahuan-pengetahuan indrawi, akal mengabstraksikannya dari pengetahuan-pengetahuan intuitif dan presentif, seperti konsep jiwa dan konsep-konsep universal yang diabstraksi dari kondisi-kondisi psikologis dan daya-daya spiritual.[2] Atas dasar ini, diktum yang berbunyi "Sesuatu itu akan ditangkap akal setelah lebih dahulu dicerap indra" benar-benar valid jika yang dimaksudkan dari indra di sini adalah indra eksoterik (zahir) dan indra esoterik (batin).

1.2 Konsep Logis

Yaitu konsep universal yang hanya menjelaskan ciri-ciri khas konsep-konsep di mental. Konsep ini tidak berlaku dan tidak bisa dipredikasikan pada entitas-entitas di luar. Oleh karena ini, konsep logis tidak berurusan sama sekali dengan segala realitas objektif.

Adapun proses kemunculan konsep logis adalah pertama-tama mental menangkap konsep-konsep esensial, lalu ia mengamati konsep-konsep esensial tersebut, dari pengamatan itu ia menemukan atribut-atribut khas yang menyertai konsep-konsep esensial. Atribut-atribut itulah yang kita sebut dengan konsep-konsep logis di sini. Maka, konsep-konsep logis hanya berlaku pada konsep-konsep yang ada pada mental. Misalnya, universal sebagai sebuah konsep logis yang hanya bisa diterapkan atau dipredikasikan pada manusia sebagai konsep esensial yang ada pada mental. Konsep universal tidak bisa diterapkan dan diafirmasikan pada manusia yang ada di luar, karena manusia sebagai realitas objektif di luar adalah parsial dan personal, tidak universal.

---

[2] M.T. Mishbah Yazdi, *Ideology Tathbiqi*, hal.90, 132-4.

Singkatnya, karakter atau ciri dasar konsep-konsep logis adalah keberlakuannya hanya pada konsep-konsep di mental. Seluruh konsep yang diYunakan dalam ilmu logika (*manthiq*) seperti persepsi (*tashawwur*), asensi (*tashdiq*), proposisi, silogisme, induksi, deduksi, universalia, parsialia adalah konsep-konsep logis. Dalam terminologi filsafat Islam, konsep logis disebut juga dengan *ma'qul tsani manthiqi*.

1.3 Konsep Falsafi

Yaitu konsep universal yang diperoleh manusia lewat pengamatan akal atas beberapa hal dan mengkomparasikan mereka. Umumnya, konsep-konsep falsafi ini menjelaskan hubungan-hubungan di antara entitas-entitas di luar dan ciri-ciri khas eksistensialnya. Kendati tidak ada terapannya atau ekstensinya di luar, konsep-konsep falsafi merupakan kualitas atau atribut untuk realitas-realitas objektif, seperti konsep sebab dan konsep akibat yang diperoleh setelah akal melakukan komparasi antara dua entitas, lalu mengamati relasi di antara mereka. Misalnya, akal mengkomparasikan api dengan panasnya, lalu mengamati relasi di antara keduanya, yaitu relasi ketergantungan realitas panas kepada realitas api. Dalam pengamatan ini, akal menangkap konsep sebab dari api dan konsep akibat dari panas. Sekiranya pengamatan dan komparasi demikian itu tidak dilakukan akal, manusia tidak akan dapat menemukan kedua konsep falsafi itu. Seribu kali kita melihat api dan menyentuh panasnya, tanpa disertai komparasi dan pengamatan rasional atas relasi keduanya, niscaya sebab dan akibat, sebagai dua konsep falsafi, tidak akan muncul dalam layar mental kita.

Jelas bahwa sebab bukanlah api sebagai substansi yang konkret di luar. Dan, akibat juga bukan panas sebagai aksiden panas yang objektif di luar. Sebab dan akibat tidak mempunyai objektifitas di alam luar. Kendati demikian, realitas objektif

api di luar itu benar-benar tersifati oleh konsep sebab, sebagaimana realitas panas di luar itu juga tersifati oleh konsep akibat.

Konsep-konsep falsafi seperti, satu, banyak, mungkin, niscaya, mustahil, potensi, akan mudah ditemukan dalam studi-studi filosofis. Konsep falsafi biasa disebut juga dengan *ma'qul tsani falsafi*.

Ciri dasar konsep falsafi adalah menjelaskan karakter dan segi eksistensial entitas-entitas dan diperoleh lewat komparasi akal dan pencermatannya atas dua sesuatu atau lebih. Dari sisi keberadaannya yang hanya di mental, konsep falsafi ini mirip dengan konsep logis, namun dari sisi keberlakuannya pada realitas-realiatas konkret di luar, konsep ini mirip konsep esensial. Dua sisi kemiripan inilah yang membuat konsep falsafi seringkali disalahpahami dan disalahgunakan. Karena itu, perlu ketelitian dan kejelian secara lebih khusus pada ciri-ciri dasar dan titik-titik perbedaan di antara tiga konsep universal ini, sehingga tidak terperosok ke dalam *fallacy*.

Memilah konsep falsafi dari selainnya tidak semudah mengidentifikasi konsep logis. Seperti yang telah dijelaskan, konsep logis bisa dipilah dari konsep universal lainnya dengan menunjuk ciri dasarnya yang cukup sederhana, yaitu bahwa konsep logis tidak ada kaitannya sama sekali dengan realitas apapun di alam luar, tetapi mereka hanya sebagai kualitas-kualitas dan atribut untuk konsep-konsep di mental. Namun, membedakan konsep falsafi dari konsep-konsep universal lainnya, khususnya dari konsep universal esensial, tidak segampang itu, sehingga tidak jarang para filosof ceroboh mencampuradukkan keduanya.

Perbedaan mendasar di antara konsep falsafi dan konsep esensial adalah bahwa konsep esensial menjelaskan batas-batas esensial entitas-entitas, adapun konsep falsafi menjelaskan karakter dan segi eksistensial entitas-entitas tersebut.

Konsep esensial diperoleh akal hanya dengan didahului oleh satu persepsi partikular atau lebih, sementara kemunculan konsep falsafi, di samping itu, juga perlu adanya pengamatan dan komparasi akal di antara entitas-entatas dan relasi di antara mereka.

2. SUBJEK STATEMEN-STATEMEN MORAL

Berdasarkan pembagian konsep universal tersebut di atas tadi, apakah macam konsep-konsep moral? Apakah ciri dasar konsep-konsep moral? Apakah konsep-konsep moral terdapat dalam pembagian konsep universal? Ataukah ia satu macam konsep yang berbeda dari ketiga konsep universal?

Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa statemen moral bisa dituangkan ke dalam dua bentuk: afirmatif seperti "Keadilan adalah baik", dan normatif seperti: "Harus berbuat adil!". Maka, konsep-konsep yang digunakan dalam statemen-statemen moral bisa dibagi kepada dua macam: pertama, konsep-konsep yang berlaku sebagai subjek statemen seperti: keadilan, kezaliman, kejujuran, kebohongan, dengki, marah, unjuk diri, malu, aborsi, dan sebagainya. Kedua, konsep-konsep yang berfungsi sebagai predikat statemen moral seperti: baik, buruk, harus, tidak boleh, dan sebagainya.

Konsep yang berfungsi sebagai subjek statemen moral tidak termasuk dalam kategori konsep esensial yang punya person-person di alam luar, tetapi ditangkap akal dari pengamatannya atas konsep-konsep esensial itu sendiri. Konsep-konsep ini digunakan dalam rangka melangsungkan kontrak dan konvensi, berdasarkan kebutuhan dan kepentingan praktis manusia dalam lingkup individual dan sosialnya. Misalnya, untuk mengendalikan nafsu kekuasaan dan menjaga rambu-rambu pergaulan, maka dikonvensikan dan ditetapkan aturan-aturan, sehingga segala tindakan yang dilakukan di luar aturan-aturan tersebut dinyatakan sebagai

kezaliman, dan segala tindakan yang dilakukan di dalamnya dinyatakan sebagai keadilan.

Dari aspek epistemologis, timbul persoalan penting dan kontroversial yang menyedot berbagai pendapat dari para pemikir dan filosof, yaitu apakah konsep-konsep moral macam ini dikonvensikan dan dibuat berdasarkan selera subjektif individu atau suatu masyarakat, dan tidak ada kaitannya sama sekali dengan realitas objektif, sehingga tidak bisa dianalisis secara falsafi dan rasional? Ataukah mereka itu berakar dari realitas objektif, sehingga bisa dicermati akal berdasarkan hubungan-hubungan kausalitas?

Sejatinya, meski konsep-konsep ini bersifat konvensional (artifisial) dan penetapan (*i'tibari*[3]), namun hal ini tidak berarti bahwa konsep-konsep ini terputus total dari realitas-realitas objektif dan berada di luar jaringan hukum kausalitas.

Penetapan (konvensi) konsep-konsep ini didasari oleh serangkaian kemaslahatan-kemaslahatan objektif yang diyakini penetap/konventor dapat memenuhi kesempurnaan dan kebahagiaan dirinya. Tentunya, keyakinann dia tidak berbeda dengan keyakinan-keyakinan lain yang bisa salah; tidak sesuai dengan fakta objektif, juga bisa benar; sesuai dengan fakta objektif di luar. Begitu pula, bisa saja seseorang menetapkan konsep-konsep ini sekedar untuk meraih keuntungan-keuntungan pribadi, dan bahkan memberlakukannya secara paksa atas lingkungannya. Jadi, bagaimanapun konvensi/penetapan itu, tidak bisa dianggap asal-asalan, dibuat tanpa dasar. Hal ini tampak lebih jelas lagi dengan mungkinnya penetapan konsep-konsep ini didiskusikan, diperdebatkan dan diargumentasikan kebenaran dan kesalahannya. Pasalnya, jika penetapan tersebut hanya refleksi dari selera dan kepentingan subjektif suatu pihak, tak ubahnya

[3] Maksud definitif dari istilah *i'tibari* bisa dilihat di pasal 4, poin 2.3.

dengan selera seseorang dalam memilih warna pakaian atau menu sarapan, maka penetapan itu tidak perlu disanjung atau dikecam. Apapun sikap mendukung atau menolak tidak lebih dari ekspresi setuju atau menentang suatu selera.

Walhasil, penetapan konsep-konsep yang berfungsi sebagai subjek statemen-statemen moral, kendati bersifat konvensional, tetapi pada hakikatnya, penetapan itu didasari oleh pertimbangan akan hubungan-hubungan faktual dan nyata di antara tindakan manusia dan dampaknya. Dengan demikian, konsep-konsep ini bukan berupa konsep unversal esensial yang menjelaskan suatu entitas konkret di luar, juga bukan berupa konsep universal logis yang hanya menjelaskan kualitas dan atribut konsep-konsep yang ada di mental. Mereka adalah konsep universal falsafi.

"Keadilan adalah baik", keadilan sebagai subjek statemen moral ini bukan berupa entitas di luar, tetapi satu konsep yang diabstraksi akal setelah melakukan komparasi di antara beberapa entitas dan mengamati hubungan mereka. Tindakan adil, sebagai sebuah kasus parsial yang objektif, tidak terlibat dalam proses akal mengabstraksi konsep keadilan. Keadilan bisa berupa ucapan seseorang atau tindakannnya. Mencubit lengan anak yang tak bersalah adalah kezaliman. Tetapi mencubit itu adalah keadilan jika dipandang sebagai sanksi. Mencubit adalah sebuah tindakan yang ada realitasnya di luar. Tindakan ini bebas nilai moral; ia tidak bersifat adil, juga tidak bersifat zalim.

Seringkali kita menilai suatu objek di luar dengan nilai-nilai moral, seperti dalam statemen "Berjalan di tanah milik orang lain adalah kezaliman". Jelas bahwa berjalan adalah realitas objektif di luar. Tindakan ini menjadi subjek dalam statemen moral, bukan karena sebagai realitas objektif, tetapi karena kapastisnya sebagai ekstensi dari konsep *ghashab*. Oleh karena itu, realitas objektif bisa menjadi subjek statemen moral

dalam kapasitasnya sebagai terapan/ekstensi konsep moral.

3. PREDIKAT STATEMEN MORAL

Pembahasan inti dalam konsep-konsep moral adalah persoalan-persoalan yang berkaitan dengan konsep-konsep yang berfungsi sebagai predikat statemen-statemen moral seperti baik, buruk, harus, tidak boleh. Banyak dari kaum filosof yang berusaha merumuskan teori-teori berkenaan dengan konsep-konsep tersebut.

Pada prinsipnya, analisis atas konsep-konsep moral merupakan langkah awal untuk kemudian memasuki pembahasan imperativitas dan deklarativitas statemen-statemen moral. Maka, merumuskan satu eksplanasi yang logis dan jernih tentang asal-usul kemunculan konsep-konsep ini, tentang definisi, dan tentang bermakna atau tidaknya statemen-statemen moral, akan membantu banyak dalam membingkai satu teori yang kokoh dan bertanggung jawab sehubungan dengan imperativitas dan deklarativitas statemen-statemen moral.

Untuk itu, di sini kita membawakan beberapa teori-teori penting berkaitan dengan pendefinisian konsep-konsep moral serta asal-usul kemunculannya di mental. Dengan izin Tuhan, kita akan mencoba menguraikan teori alternatif secara saksama dalam pasal-pasal berikut nanti. Dalam penguraian itu akan tampak jelas kerapuhan dan kebuntuan yang dihadapi teori-teori tersebut.

4. BEBERAPA TEORI TENTANG KONSEP MORAL

Secara umum, ada tiga aliran besar di kalangan filosof-filosof moral, khususnya di Barat: definitivisme, intusionisme, dan nonkognitivisme.

4.1 Definitivisme

Aliran ini menghimpun sejumlah teori yang semuanya

sepakat bahwa konsep-konsep moral itu bisa didefinisikan dan dianalisis, tanpa perlu melibatkan konsep-konsep moral lainnya.[4] Menurut mereka, setiap konsep moral bisa didefinisikan dan diperjelas hanya dengan konsep-konsep nonmoral. Mereka menganggap bahwa konsep-konsep moral itu sekedar simbol-simbol yang menjelaskan ciri-ciri khas dan sifat-sifat segala sesuatu di luar. Maka, "harus" bisa diperjelas oleh "adalah". Artinya nilai bisa didefinisikan oleh realitas.[5]

Teori-teori yang bernaung di bawah definitivisme ini terpecah kepada dua pandangan:

a. *Naturalisme etis* yang menganggap bahwa konsep-konsep moral bisa diperjelas dengan data-data empiris yang diperoleh dari alam natural, dan bahwa statemen-statemen moral adalah satu bentuk ungkapan-ungkapan dari fakta-fakta empiris.[6] Maka, sebagaimana konsep-konsep statemen empiris yang berkaitan dengan realitas konkret itu bisa didefinisikan oleh empiris dan pengalaman indrawi, semua stemen moral juga bisa diuji dan diverifikasi oleh metode penelitian ilmiah dan empiris.

Data-data dan konsep-konsep empiris manakah yang bisa memperjelas konsep-konsep moral? Adalah persoalan yang memecah belah naturalisme etis ini menjadi, paling sedikitnya, tiga pandangan kecil: satu, pandangan biologis yang beranggapan bahwa data-data biologislah yang bisa memperjelas konsep-konsep moral. Kedua, pandangan sosiologis beranggapan bahwa data-data sosiologislah yang bisa mendefinisikan konsep-konsep moral. Dan ketiga, pandangan psikologis yang beranggapan bahwa data-data psikologis yang bisa menguraikan konsep-konsep moral.

---

[4] "Problems of Ethics" dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* 3/127.
[5] Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.208.
[6] *Ibid*, hal.206-207.

b. *Metafisikalisme*. Pandangan ini berusaha menjelaskan dan menguraikan konsep-konsep moral dengan data-data filosofis dan teologis. Menurut mereka, statemen-statemen moral adalah ungkapan-ungkapan dalam bentuk lain dari realitas-realitas metafisis, yang bisa diuji benar salahnya dengan metode pembuktian yang digunakan dalam studi-studi metafisika.[7] Seperti teori kehendak Tuhan (*Divine Command Theory*) sebagai perwakilan metafikalisme, menjelaskan konsep-konsep moral sebagai perintah dan larangan Tuhan. Menurut teori ini, konsep "harus" berarti sesuatu yang diperintahkan Tuhan. Dan, statemen "Harus bersikap adil!" yaitu bahwa "Keadilan adalah sesuatu yang diperintahkan Tuhan".

4.2 Intuisionisme

Intusionisme sepandangan dengan definitivisme bahwa konsep-konsep moral seperti: baik, buruk, adalah simbol-simbol yang menjelaskan sifat-sifat entitas di luar, persis seperti sifat diperlukan, penting, sifat menunjang kebahagiaan. Hanya saja, intuisionisme menolak bahwa sifat-sifat itu bisa didefinisikan oleh konsep-konsep nonmoral.[8]

Buthler, Moore, Prichard, Royce, Hartmann, Ewing adalah tokoh-tokoh intuisionisme. Meski berselisih pendapat dalam beberapa isu, mereka sepakat bahwa ada sebagian konsep-konsep moral yang aksiomatis, presentif, sederhana dan tidak bisa didefinisikan. Paling tidak, mesti ada satu konsep moral yang mempunyai ciri-ciri tersebut, sehingga ialah yang berfungsi sebagai norma dalam menjelaskan semua konsep moral. Dengan ungkapan lain, intuisionisme membagi konsep-konsep moral kepada dua macam: satu, konsep dasar (*basic*) dan dua, konsep turunan (*derivative*). Ciri khusus konsep dasar

[7] *Ibid.*, hal.208.
[8] *Ibid.*, hal.215.

adalah intuitis, sederhana, aksiomatis. Konsep dasar ini tidak bisa diperjelas oleh konsep-konsep lain. Ia sudah jelas dengan sendirinya. Tentunya, statemen-statemen yang memuat konsep-konsep macam ini tidak perlu verifikasi dan pembuktian (*self-evident*).[9] Adapun konsep-konsep turunan mesti diurai dan didefinisikan oleh konsep-konsep dasar itu, karena karakter dasarnya yang non-intuitis dan tersusun.

Perselisihan dan perdebatan bergulir di antara mereka tatkala masing-masing berusaha mengidentifikasi mana konsep moral yang benar-benar dasar dan mana konsep moral yang turunan. Moore menunjuk konsep "baik" sebagai konsep dasar, Sigwich menunjuk konsep harus, Royce menunjuk konsep baik dan harus. Adapula yang menunjuk konsep baik dan benar (*right*).[10]

4.3 Nonkognitivisme

Kendati banyak perselisihan pendapat di antara tokoh-tokoh aliran ini[11], mereka sepaham bahwa konsep-konsep moral itu tidak bermakna (*unless meaning*) dan tidak bisa didefinisikan, dianalisis dan diurai, baik dengan pendefinisian kaum definitifis yang bertolak dari konsep-konsep empirikal atau metafisikal, ataukah dengan pendefinisian kaum intuisionis yang mengandalkan konsep-konsep dasar.

Pada hakikatnya, mereka menolak aspek kognitif konsep-konsep moral, karena konsep-konsep itu, pada hemat mereka, tidak ada kaitannya dengan realitas objektif apapun.[12] Emosionalisme versi Ayer (1910-1989), Stevenson (1908-1979) dan Preskriptivisme Hare (1919-) menginduk pada aliran ini.

---

[9] "Moral Reasoning", dalam *Encyclopedia of Ethics*, 2/852-853.

[10] "Problems of Ethics" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, 3/128; Frankena, *Falsafeh Akhlaq*, hal.216.

[11] "Problems of Ethics" dalam *Encyclopedia of Philosophy*, 3/129.

[12] *Moral Vision*, hal.8-10.

Kaum nonkognitivis memandang bahwa konsep-konsep moral sekedar ekspresi-ekspresi emosi dan suasana-suasana batin atau anjuran, seruan, ajakan, persuasi dan semacamnya... Konsep-konsep itu tidak berurusan sama sekali dengan fakta apapun di alam luar. Ayer menambahkan bahwa statemen "Kejujuran itu baik" tidak ubahnya dengan pernyataan "Wow, kejujuran!". Atau, statemen "Mencuri itu buruk" sama dengan pernyataan "Aah, mencuri!". Baik dan buruk dalam dua statemen itu kosong dari muatan kognitif. Dua kata itu tidak memberikan pengetahuan apapun tetang tealitas objektif di luar. [13]

Ayer mempertegas, "Gaya ekspresi dan pengunaan tanda-tanda takjub atau heran, umunnya menunjukkan bahwa statemen moral tersebut adalah ungkapan emosional. Di sini, jelas bahwa tidak sesuatu pun yang disingkap oleh statemen itu, sehingga bisa diverifikasi benar salahnya. Dan, dengan statemen itu saya tidak melaporkan satu fakta konkret ataupun suatu kondisi mental saya. Lewat statemen itu saya hanya ingin mengekspresikan sebagian emosi moral saya.[14]

Walhasil, menurut aliran nonkognitivisme, selama konsep-konsep seperti baik, benar, dan harus hanya mengungkapkan emosi dan perasaan subjektif, selama itu pula konsep-konsep itu mengandung arti dan pesan moral. Kendati demikian, konsep-konsep itu tidak memastikan bahwa kita benar-benar mengalami emosi seperti yang diungkapkannya.[15]

5. ASAL-USUL KEMUNCULAN KONSEP MORAL

Setelah cukup mengenal sebagian aliran terpenting dalam persoalan pendefinisian konsep moral, kita beranjak ke persoalan asal-usul munculnya konsep moral, dengan

---

[13] Pandangan ini disebut juga dengan *Boo-Hurrah Theory of Ethics* (*Moral Vision*, hal.17).

[14] Ayer, *Language, Truth, and Logic*, hal.146.

[15] *Dar Omadi be Falsafeh Akhlâq*, hal.140-141.

mengurut beberapa pandangan.

5.1 Konsep Moral sebagai Realitas Objektif

Yaitu bahwa konsep-konsep moral adalah entitas-entitas yang dipersepsi akal atau intuisi. Arti baik yang ada pada suatu tindakan moral persis seperti arti indah yang ada pada entitas-entitas yang terindra (*sensible*). Indahnya sekuntum bunga adalah sebuah realitas yang ditangkap indra manusia. Arti indah demikian ini juga bisa dijumpai pada sebagian tindakan manusia. Maka, ada sebagian tindakan yang menyandang arti khas dari keindahan. Arti indah itu benar-benar berupa realitas objektif di luar. Apakah akal manusia menangkapnya atau tidak, yang pasti bahwa arti indah itu ada di luar sebagai realitas mandiri dan ajek. Akal hanya menyingkap apa yang ada di luar tersebut.

Berkenaan dengan keindahan itu sendiri, banyak studi yang secara khusus dan luas dibahas dalam estetika seperti: apakah keindahan itu sesuatu yang objektif ataukah subjektif dan nisbi? Apakah keindahan dan kejelekan itu tetap ada, sekalipun amnesia tidak memahaminya?

Sebagian besar penganut positivisme menganggap konsep-konsep seperti indah dan jelek digunakan persis sebagaimana konsep-konsep moral yang tidak mengandung data apapun berkenaan dengan realitas di alam luar. Indah, jelek, dan semacamnya adalah konsep-konsep yang hanya berfungsi sebagai ungkapan emosi-emosi tertentu dan untuk menstimulasi dan menarik reaksi serta respon audien.[16]

Kalaupun objektifitas keindahan pada hal-hal indrawi dianggap valid, maka objektifitasnya pada tindakan-tindakan manusia malah menaburkan polemik serius. Sejatinya, asumsi bahwa keindahan itu sesuatu yang objektif hanya akan

---

[16] *Op.cit.*, Ayer, hal.157.

menjadi benar dan valid tatkala kita kaitkan dengan hal-hal yang terindra dan yang terbayang dalam benak. Namun, kaitannya dnegan hal-hal yang terpikir dan intelektual, keindahan itu tidak ada objektifitasnya. Keindahan data-data intelektual adalah penetapan/konvensi akal dalam artian yang khas seperti yang akan kami ulas nanti.

Tentunya, seorang yang berpandangan bahwa kebaikan dan keburukan moral adalah realitas-realitas objektif yang diketahui oleh akal, ia akan memilih deklaratifitas statemen-statemen moral, ketimbang mengambil imperatifitasnya. Karena, dalam pilihan inilah statemen-statemen moral bisa diverifikasi benar salahnya, bisa diuji apakah sesuai dengan fakta di luar atau tidak sesuai.

5.2 Konsep Moral sebagai Penetapan (Konvensi, *I'tibar*)

Pada titik yang berlawanan, sebagian filosof moral berpandangan bahwa asal-usul kemunculan konsep moral adalah penetapan dan konvensi. Konsep-konsep moral tidak ada kaitannya dengan realitas objektif. Mereka tidak lebih dari peletakan dan konvensi yang didasari oleh kehendak subjektif si peletak, persis sebagaimana kalimat tanya dan kalimat perintah yang tidak menjeleskan sesuatu apapun di luar. "Pergi keluar!" adalah kalimat perintah yang hanya menunjukkan adanya kehendak dan tuntutan subjektif seseorang. Begitu pula konsep-konsep moral, mereka tidak punya aspek signifikatif akan realitas apapun, walaupun secara implikatif konsep-konsep itu menunjukkan adanya kehendak dan keinginan pada diri si pembicara.

Penganut sosiologisme dan teori kehendak Tuhan (*divine command theory*), termasuk juga Asy'ariyah di dalam alam pemikiran Islam, mencapai titik konsensus di bawah pandangan di atas tersebut. Tentunya, terdapat perbedaan tajam di antara mereka, misalnya sosiologisme meyakini

bahwa asal-usul kemunculan konsep-konsep moral adalah akal sehat/kesadaran kolektif (*common sense*)[17], sedangkan Asy'ariyah dan pengikut teori kehendak Tuhan meyakini bahwa perintah dan larangan Tuhanlah yang membentuk konsep-konsep moral. Lagi-lagi menurut Asy'ariyah, baik adalah sesuatu yang diperintahkan Tuhan, dan buruk adalah sesuatu yang dilarang-Nya.[18] Karena itu, jika Tuhan tidak memerintahkan juga tidak melarang, maka manusia sama sekali tidak akan bisa memahami arti baik, buruk, benar, salah, tugas, tanggung jawab dan selainnya. Bahkan, kita sama sekali tidak akan bisa memastikan apakah kezaliman itu baik ataukah buruk, apakah mengembalikan amanat itu baik ataukah buruk, terpuji ataukah tercela.

Berdasarkan pandangan ini, ilmu akhlak termasuk dari ilmu normatif, bukan ilmu deskriptif. Ia tidak punya karakter penyingkapan terhadap sesuatu apapun. Ilmu akhlak hanya serangkaian perintah dan larangan. Berbeda dengan ilmu deskriptif yang berusaha menjabarkan fakta-fakta di luar sebagai objek penelitiannya. Objek-objek di luar itu punya realitas objektif, dan tidak terkait sedikit pun dengan pemahaman manusia. Di sini, peran manusia hanya menyingkap realitas objektif tersebut.

Pada pembahasan mendatang, dengan izin Tuhan kita akan mempelajari, secara khusus dan teliti, imperativitas statemen-statemen moral, pandangan moral Asy'ariyah, sosiologisme serta aliran-aliran moral lainnya.

Poin yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa sebagian statemen-statemen moral itu berbentuk imperatif, misalnya "Berbuat adillah!", "Harus besikap jujur" dan "Jangan

---

[17] *Falsafah wa Jome'eh Syenosyi*, hal.78-115.

[18] *Al-Mahshul fi Ushûl al-Fiqh*, 1/123; *At-Tahshil minal Mahshul*, 1/180; *Dirâsat Aqliyah wa Ruhiyah fi al- Falsafah Islamiyyah*, hal. 257-258; *Al-Iqtishad fi al-I'tiqâd*, hal.178-197.

berbohong!". Namun, karena akhlak berurusan dengan tindakan sengaja manusia, dan karena hubungan tindakan itu dengan dampak-dampaknya adalah real dan objektif, maka konvensi dan pembuatan (*i'tibar*) statemen-statemen moral bisa dilakukan berdasarkan hubungan objektif tersebut. Dengan demikian, semua hukum moral bisa dirujukkan ke statemen yang berbentuk deklaratif. Pada gilirannya, ilmu akhlak termasuk dalam kategori ilmu deskriptif.

5.3 Konsep Moral sebagai Naluri

Pandangan ketiga menyangkut asal muasal kemunculan konsep-konsep moral adalah bahwa konsep-konsep itu bersifat fitriah, naluriah, intrinsik serta terpatri pada kodrat manusia, sehingga persepsi akan konsep-konsep moral ini merupakan satu karakter wujud manusia.[19] Bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan tampilan moral Tuhan. Artinya, kesaksian-kesaksian batin kita yang paling mendasar berkenaan dengan nilai-nilai moral adalah manifestasi dari prinsip-prinsip moral Tuhan. Dengan ungkapan lain, setidaknya ada sebagian prinsip moral yang diyakini oleh umat manusia, tanpa perlu proses pembelajaran. "Sebagai makhluk Tuhan, kita dilahirkan di dunia dengan membawa prinsip-prinsip moral itu".[20]

Berdasarkan pandangan ini, jika Tuhan menciptakan kita dalam bentuk lain, niscaya kita akan memahami segala sesuatu dalam bentuk lain pula. Artinya, mungkin saja sesuatu yang kita pahami sekarang sebagai kebaikan, kita akan memahaminya sebagai buruk, atau sebaliknya satu tindakan yang kita nilai sekarang ini sebagai keburukan, kita akan menilainya sebagai kebaikan. Atau, mungkin saja Tuhan menciptakan kita

---

[19] "History of Ethics" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, 3/83&95; "History of Western Ethics 2, Classical Greek",dalam *Encyclopedia of Ethics*,—1/465-466.

[20] '*Aql wa I'tiqode Dînî*, hal.441.

sedemikian rupa, sehingga kita sama sekali tidak bisa mengetahui baik dan buruk.

Konsep naluriah ini berkaitan erat sekali dengan permasalahan penting epistemologis, yaitu apakah manusia—pada sejak awal penjelmaannya—membawa pengetahuan fitriah dan inheren itu ataukah tidak? Apakah pada detik pertama kelahirannya, manusia sudah mempunyai serangkaian konsep dan pengetahuan yang terpatri pada kodrat dirinya, ataukah ia memulai hidupnya di dinia ini dari ketidaktahuan?

Plato (347-430 SM)[21] meyakini bahwa manusia sejak kelahirannya di alam materi ini sudah mengetahui hakikat segala sesuatu, karena jiwa manusia sebelum lahir didunia sudah ada di alam ide, yaitu alam yang mewadahi hakikat segala sesuatu. Di alam ide itu manusia mengetahui seluruh hakikat tersebut.

Namun turunnya jiwa manusia ke alam materi dan keterikatannya dengan badan fisikal mengakibatkan dirinya lupa dengan setiap hakikat yang telah diketahuinya secara inheren, sehingga untuk mengetahui hakikat-hakikat tersebut, ia hanya perlu mengenang dan mengingat (*anamnesis*), bukan pencarian dan penemuan. Oleh karena itu, tujuan dasar pengajaran dan pendidikan, menurut Plato, menyadarkan kembali akan pengetahuan-pengetahuan fitriah, dan menyingkapkan hijab matereal yang menyelubungi pengetahuan-pengetahuan tersebut. Plato meyakini bahwa indra zahir dan batin serta seluruh perangkat kognitif tidak bisa memberikan satu pengetahuan yang sesunggguhnya (valid dan akurat) pada manusia.

Realitas pengetahuan fitriah juga diakui oleh Rene

---

[21] Coupleston, *History of Philosophy*, 1/178-192; Mulla Shadra, *Hikmah Muta'āliyah*, 3/487-488; *Ideology Tathbiqi*, hal. 97-98.

Descartes (1596-1650). Ia pernah membagi konsep-konsep kepada tiga macam:[22] (i) konsep indrawi (*factitae*) yang ditemukan lewat pancaindra, seperti warna, cahaya, bau, rasa, panas dan suara; (ii) konsep khayali (*adventitae*) yang muncul karena kreasi dan daya khayal dan imajinasi mental manusia, seperti kuda bersayap dan khayalan-khayalan lainnya; (iii) konsep akli (*innate*) yang dipatrikan oleh Tuhan dalam kodrat akal manusia seperti konsep Tuhan, waktu, jiwa, dan dimensi.

Konsep akli itu tidak bisa diperoleh lewat indra dan empiris. Descartes menegaskan bahwa dari ketiga pengetahuan itu, hanya konsep akli bernilai valid .

Serupa dengan pandangan Plato, Descartes dan filosof rasionalis lainnya, Immanuel Kant (1704-1784) juga menerima autentisitas konsep-konsep fitriah dan apriori.[23] Bahwa ada serangkaian konsep yang ada pada mental maenusia secara apriori, seperti konsep waktu dan tempat yang ada pada tataran sensualitas, dan kategori dua belas[24] yang ada pada tataran intelektualitas/pemahaman/pemikiran (*fahimah*).

Sementara itu, para filosof empiris yang meyakini bahwa mental manusia tak ubahnya kertas putih (*tabula rasa*) yang bersih dari segala gambaran pengetahuan dan konsep. Gambaran pengetahuan itu baru muncul di dalamnya ketika indra melakukan kontak dengan objek-objek di luar.[25]

Epicurus (270-341) menganggap bahwa pengetahuan indrawi adalah bahan-bahan dasar (*basic knowledge*) pengetahuan. Kaum Epicurean meyakini bahwa "akal—yang merupakan juri dalam menilai data-data sensual—secara total juga bersandar pada indra. Jika indra tersebut melakukan

---

[22] Descartes, *Ta'amulat dar Falsafah Awwali*, hal. 41; *Tarikh Falsafah Gharb*, 2/781; *Ideology Tatbiqi*, hal. 99.

[23] *Syarh bar Tamhidat*, hal. 42; Coupleston, *History of Philosophy*, 6/233-236, 251-278; *Omuzesy Falsafeh*, 1/99; *Ideology Tatbiqi*, hal.100-103.

[24] Coupleston, *History of Philosophy*, 6/265.

[25] *Omuzesy Falsafeh*, 1/198; *Ideology Tatbiqi*, 104-107; *Ilm Hudhuri*, hal.159-162.

kesalahan, maka seluruh data akal juga salah".[26] Mereka menempatkan pengetahuan-pengetahuan indrawi sebagai standar kebenaran. Mereka menggarisbawahkan bahwa sesuatu itu tidak akan pernah ditangkap akal kecuali ada pada indra pada tahapan sebelumnnya.

John Locke (1632-1704) secara getol menentang pengetahuan-pengetahuan inheren/fitriah, khususnya yang berkenaan dengan konsep-konsep moral. Ia menilai bahwa argumentasi-argunmentasi atas pengetahuan tersebut juga tidak valid. Dalam menjawab pertanyaan, "Darimanakah mental mendapatkan bahan-bahan pengetahuannya?" Ia menjawab pertanyaan dengans satu kata, empiris. Bahwa landasan seluruh pengetahuan kita adalah empiris. Dan pengetahuan yang utuh adalah pengetahuan bersumber dari pengalaman indrawi.[27]

Ada dua poin yang perlu dicatat berkaitan dengan pengetahuan-pengetahuan fitriah; satu, asumsi bahwa akal manusia sejak awal membawa serangkaian pengetahuan, baik yang bersifat perseptual, abstraktual, ataupun bersifat kedua-aduanya, adalah invalid. Setiap manusia yang insaf dan sadar, hanya dengan merujuk kembali ke dalam dirinya, tidak akan menemukan pengetahuan dan konsep seperti itu, bahkan tidak ada satu manusia pun yang menemukan, secara intuitif, akan konsep-konsep fitriah dan pengetahuan-pengetahuan apriori; yang diperoleh sebelum menjalani upaya dan kontak empiris, dan sebelum ia sampai pada jenjang kesempurnaan akal dan mentalnya. Sebagaimana yang diungkapkan Ibnu Sina, "Bagaimana mungkin kita mempunyai suatu pengetahuan yang kita sendiri tidak mengetahuinya, kecuali di saat pikiran dan kesadaran akal kita menjadi sempurna. Jika jauh sebelumnya kita sudah tahu, lalu kita lupa selekas kelahiran

[26] Coupleston, *History of Philosophy*, 1/462-463.
[27] *Ibid.*, 5/88-93

kita, maka pada saat apakah kita pernah mendapatkan pengetahuan seperti itu dan pada saat apakah kita melupakannya? Bagaimana mungkin kita mengetahui pengetahuan-pengetahuan itu di awal kelahiran, tetapi setelah kita tumbuh besar dan sempurna kita menjadi lupa, lalu selang beberapa saat kita kembali mengingatnya?"[28]

Berdasarkan asumsi adanya serangkaian pengetahuan sebagai bagian dasar kodrat dan fitrah akal, kita tidak bisa membuktikan signifikansi pengetahuan-pengetahuan itu terhadap fakta-faktanya, kita tidak bisa memastikan bahwa konsep-konsep itu menunjukan objek-objek di luar. Kita hanya bisa mengatakan bahwa pengetahuan demikian itu adalah konsekuensi natural fitrah akal. Hanya satu keraguan yang masih tersisa, yaitu bahwa jika akal diciptakan dalam bentuk lain, niscaya ia akan memahami pengetahuan-pengetahuan itu dalam bentuk lain pula. Keraguan inilah yang banyak melahirkan absurditas yang sulit diterima oleh para penggagas pandangan pengetahuan fitriah itu.

Pada hakikatnya, manusia sejak kelahirannya tidak membawa pengetahuan dan konsep apapun, tetapi ia menemukan pengetahuan dan konsep itu secara bertahap dan berproses, dengan dibantu oleh aktivitas akal. Ketika manusia sampai pada kesempurnaan akalnya, ia akan menemukan konsep-konsep itu dengan cara mempersepsi, mengabstraksi, mengurai, dan menggabungkan konsep-konsep itu dalam bentuknya yang bermacam-macam. Al-Quran menyebutkan, *Sesungguhnya Allah mengeluarkan kalian dari rahim-rahim ibu kalian dalam keadaan tidak tahu.* (QS. an-Nahl: 78)[29] Bahkan pada

---

[28] *Asy-Syifa,* Kitab Burh,n, Makalah 4 pasal 10/330.

[29] Perlu dicatat bahwa ayat ini tidak menolak pengetahuan *hudhuri* (presentif) manusia tentang Tuhannya, sebagaimana yang disinyalir dalam beberapa ayat, misalnya al-A'raf:172. Lihat lebih jelasnya, Thabathaba'i, *al-Mîzân,* jil.12, hal.312; Mishbah Yazdi, *Ma'ârif al-Qur'ân,* 1-3/396-397.

hemat kami, pengetahuan-pengetahuan aksiomatis pun tidak sejak awal terpatri pada kodrat manusia. Artinya, si bayi sejak awal kelahirannya tidak mengetahui bahwa "Keseluruhan itu lebih besar daripada bagiannya" atau "Ada dan tiada tidak bertemu", karena ketika dia tidak memiliki pengetahuan konseptual tentang seluruh, bagian, besar, kecil, atau pertemuan, kontradiksi, ada dan tiada, bagaimana dia bisa mengetahui proposisi-proposisi yang tersusun dari pengetahuan konseptual tersebut? Jelas bahwa konsep-konsep di atas tersebut semua dari kategori konsep-konsep universal falsafi yang diperoleh lewat pengamatan akal terhadap realitas-realitas objektif di luar. Artinya, bayi itu hanya akan membentuk proposisi-proposisi itu ketika ia punya kemampuan mengenal konsep-konsep itu dan mampu mengamati serta mengkomparasikan realitas-realitas di luar.[30]

Dalam pemikiran falsafi Islam, kebanyakan filosof Muslim menolak realitas dan autentisitas pengetahuan-pengetahuan fitriah dan apriori; yang sudah dimiliki manusia sebelum melakukan kontak indrawi apapun. Maka, dalam pandangan mereka, konsep-konsep moral adalah konsep-konsep yang tidak terpatri pada kodrat manusia. Hal ini tidak berarti bahwa konsep-konsep itu relatif dan kehilangan landasan rasionalnya, sebagaimana yang akan disinggung dalam pembahasan berikut nanti. Ibnu Sina sendiri beberapa kali dalam tulisannya menyatakan bahwa tanpa bantuan indra eksternal dan internal, jiwa manusia tidak akan mendapatkan pengetahuan fitriah itu. Ia menambahkan, "Pertama kali kita ketahui adalah pengetahuan indrawi dan pengetahuan khlayali (imajinatif) yang kita persepsi dari pengetahuan indrawi tersebut, kemudian dari dua macam pengetahuan itu, kita menemakan pengetahuan akli (dengan akal/intelektual)."[31]

[30] Muthahhari, *Fitrah*, hal.47-53.

Nashiruddin Thusi juga menegaskan, "Kendati indra dengan sendirinya tidak melaporkan satu pengetahuan universal, namun harus dicamkan bahwa kunci pintu-pintu pengetahuan parsial dan universal adalah indra, karena jiwa manusia dari sejak diciptakan lahir hingga mendapatkan sejumlah pengetahuan esensial, ia mampu menemukan dasar-dasar pengetahuan konseptual dan asentual berkat indra. Oleh karena itu, Aristoteles mengatakan bahwa seseorang yang tidak mempunyai indra, tidak akan mendapatkan pengetahuan".[32]

Disusul Fakhrurrazi dalam kesempatan menafsirkan ayat 78 Surah an-Nahl. Beliau mengatakan, "Jiwa manusia—sejak awal penciptaannya—bersih dari segala gambaran pengetahuan, baik yang bersifat aksiomatis ataukah spekulatif, dan ini adalah permasalahan yang gamblang. Karena ini pula, kita tahu dengan jelas bahwa pada masa kehamilan atau momongan, kita tidak pernah mempunyai pengetahuan tentang "menolak itu tidak bertemu dengan menerima" atau "keseluruhan lebih besar daripada bagiannnya". Oleh sebab itu, Fakhrurrazi memandang bahwa seluruh pengetahuan konseptual dan asentual, aksiomatis dan spekulatif, pasti didahului oleh data-data indra batin dan lahir. Dalam *Mabahis Masyriwiyah,*[33] sehubungan dengan tema *"Fî Anna ta'aqulun-nafs lighoiriha laisa amran dzatiyyan wa la ladziman"* dan tema *"fi anna al-ta'allûm laisa bi tadzakkur"*, beliau membahas secara kritis pengetahuan-pengetahuan fitriah.

Mulla Shadra pun dalam tema yang sama di dalam *Hikmah Muta'âliyah,* jilid 3 halaman 487-492[34] membahas secara teliti dan saksama pengetahuan-pengetahuan fitri itu.•

---

[31] Ibnu Sina, *asy-Syifâ'*, bagian "Burh,n", hal.106-107.
[32] Nashiruddin Thusi, *Asaul Iqtibas*, hal.375.
[33] Fakhrurrazi, *Mabahis masyriwiyah*, 1/496-498.
[34] Shadr al-Muta'allihin, *Hikmah Muta'âliyah*, 3/487-492.

Pasal Ketiga

ESENSI KONSEP-KONSEP MORAL (2) HARUS DAN JANGAN

Pada pasal yang lalu, ada sejumlah noktah yang bertalian dengan predikat statemen-statemen moral, teori-teori tentang pendefinisian dan asal-usul kemunculan konsep-konsep moral. Dari sisi bahwa konsep-konsep yang berlaku sebagai predikat statemen-statemen moral—sebagaimana yang akan dibahas—terbagi kepada dua macam, yaitu konsep obligatif dan konsep evaluatif/normatif, dan dari sisi beragamnya pandangan yang mengomentari perihal konsep-konsep itu, di sini kita akan menganalisis dua macam konsep—obligatif dan evaluatif—itu, secara terpisah.

Dalam tradisi filsafat Islam, para filosof menyebutkan beberapa macam keniscayaan (*wujub/dharurah*) yang perlu kita isyaratkan di sini. Untuk itu, kita akan membahas pembagian itu terbih dahulu. Jelas, dengan mengenal konsep atau arti harus, kita bisa dengan mudah mengenal konsep jangan / tidak boleh. Karena itu, kita akan memfokuskan pembahasan di sini pada konsep harus.

1. MACAM-MACAM KENISCAYAAN

Relasi di antara subjek dan predikat dalam suatu proposisi seperti "A adalah B", tidak keluar dari tiga bentuk: relasi

keniscayaan, relasi kemungkinan, dan relasi kemustahilan. Relasi keniscayaan adalah kepastian ketat dan mutlak. Dengan ungkapan lain, ketika ada relasi keniscayaan di antara subjek dan predikat sebuah statemen, akal mustahil menerima selain relasi ini. Misalnya, dalam statemen "Angka empat adalah genap", terdapat relasi di antara genap dan angka empat. Relasi ini determinatif, pasti, mesti, dan tidak bisa ditawar-tawar oleh alternatif lain. Pada gilirannya, relasi keniscayaan ini terbagi kepada tiga bagian: keniscayaan substantif (*wujûb bi adz-dzat*), keniscayaan aksidental (*wujûb bi al-ghair*), dan keniscayaan relatif (*wujûb bi al-qiyâs*). Tentunya, relasi kemungkinan dan relasi kemustahilan juga terbagi kepada bagian-bagian yang tidak perlu disebutkan di sini. Oleh karena itu, kami hanya akan membahas tiga macam wujub di sini secara singkat.[1]

1.1 Keniscayaan Substansial

Dari aspek logis (ilmu logika), keniscayaan substansial yaitu bahwa bukan hanya predikat menjadi mesti dan niscaya bagi subjek, tetapi keniscayaan ini berasal dari zat dan esensi subjek itu sendiri. Artinya, bahwa substansi subjek dengan sendirinya mengkonsekuensikan predikat tertentu, dan mustahil predikat itu terpisah dari subjek tersebut.

Dalam terminologi falsafi, keniscayaan substansial berarti bahwa ketika kita mempredikasikan/mengafirmasikan keberadaan (*wujud*) kepada sesuatu, lalu kita katakan, "Sesuatu itu ada", keberadaan ini mesti bagi sesuatu itu. Ia tidak bisa diasumsikan keterpisahannya dari sesuatu itu. Sesuatu itu jika ada di luar, ia adalah *wajib al-wujûd biadz-dzat*, yang berdasarkan argumentasi, esa dan satu.

---

[1] Untuk lebih detail, lihat *Nihâyat al-Hikmah*.

1.2 Keniscayaan Aksidental

Segala sesuatu yang mungkin adalah realitas yang keberadaannya karena selainnya. Mungkin yaitu sesuatu yang secara esensial dia tidak mengkonsekuensikan dirinya mengada, tidak pula menjadi tiada. Kalaupun dia mengada, maka keberadaannya bukan karena esensi dan zatnya sendiri, tetapi karena ada sesuatu yang lain. Artinya, karena sebab-sebabnya lengkap dan memadai, maka ia pun mengada secara pasti dan niscaya. Dengan demikian, keniscayaan wujudnya adalah disebabkan oleh selainnya.

Sebagai ilustrasi, ambillah neraca. Jika kedua sisinya itu kosong, tentu dua sisi timbangan itu dalam kondisi seimbang, sejajar. Namun, apabila salah satunya lebih tinggi atau lebih rendah dari yang lainnya, niscaya ia bersifat mungkin. Misalnya, jika kita letakkan beban pada satu sisi, tentunya ia menjadi lebih rendah dari lainnya, dan keberadaan beban ini suatu keniscayaan bagi rendahnya sisi tersebut. Oleh karena itu, setiap yang secara esensial itu mungkin, akan menjadi niscaya berkat sebab-sebabnya. Keniscayaan aksidental ini disebut juga dengan keniscayaan karena selainnya.

1.3 Keniscayaan Nisbi

Sebagaimana yang tampak pada arti harfiahnya, keniscayaan relatif bertumpu pada perbandingan antara dua sesuatu. Dalam asumsi adanya A, keberadaan B adalah niscaya dan mesti. Di sini, keniscayaan relatif hanya menjelaskan bahwa jika A itu ada, mustahil B tidak mengada. Adapun, apakah keniscayaan B itu berasal dari A ataukah tidak, ini tidak ada kaitannya dengan keniscayaan relatif. Dan, karena keniscayaan ini lebih umum dan lebih luas maknanya, iapun mencakup keniscayaan aksidental. Bahkan, keniscayaan aksidental yang ada di antara sebab dan akibatnya merupakan salah satu ekstensi dan contoh terjelas keniscayaan relatif. Tentu, ada

perbedaan aspek di antara keduanya.

Dalam keniscayaan relatif tidak dibahas dari manakah keniscayaan B itu berasal? Apakah dari A ataukah dari selain A? Keniscayaan relatif hanya menekankan bahwa dengan asumsi adanya B sebagai akibat, maka keberadaan A sebagai sebab adalah pasti dan niscaya.

Walhasil, setiap sebab, baik yang bersifat lengkap ataupun kurang, ia punya keniscyaan relatif dalam kaitannya dengan akibatnya. Begitu pula sebaliknya, setiap keberadaan akibat itu adalah niscaya dalam kaitannya dengan sebab lengkapnya.[2] Keniscayaan relatif ini juga dapat dijumpai pada relasi di antara dua akibat yang bersebab sama.

2. KONSEP HARUS MORAL

Terdapat banyak pandangan berkaitan dengan konsep harus ini. Pada pasal yang lalu, dalam menjelaskan beberapa teori berkenaan dengan masalah pendefinisian konsep-konsep moral, kita sudah cukup mengenal sebagian pandangan-pandangan tersebut. Sebagaimana yang telah diisyaratkan di sana, bahwa ada sekelompok besar filosof akhlak yang berpandangan bahwa konsep harus bisa didefinisikan melalui konsep-konsep empiris, saintis, fisiologis, psikologis, teologis, dan bahkan metafisik. Adapula sebagian filosof, khususnya yang berkaitan dengan konsep harus ini, yang menawarkan pandangan-pandangan khas, sebagaimana yang akan kita simak dalam pembahasan.

2.1 Kebaikan Sebanyak Mungkin

George Edward Moore (1873-1958) seorang filosof Inggris, memandang bahwa konsep harus yaitu kebenarannya, dan kebenaran di sini bisa didefinisikan berdasarkan konsep baik.[3]

---

[2] Mishbah Yazdi, *Omuzesy Falsafeh*, 2/56.

[3] *Moral Obligation*, hal.145.

"Dalam situasi dan kondisi apapun, cara bertindak yang benar dari setiap pelaku yang mesti diambilnya yaitu cara bertindak yang bisa menciptakan kebaikan sebanyak mungkin dalam kondisi yang tengah berlaku."[4] Dengan demikian, konsep harus, menurut Moore, adalah sesuatu yang membawa kebaikan sebesar dan sebanyak mungkin. Misalnya, "Saya harus membantu tetangga saya" adalah statemen moral yang menjelaskan bahwa membantu tetangga itu akan mendatangkan kebaikan.[5]

2.2 Aksiomatika

H.E. Pricard (1871-1947) berpandangan bahwa konsep harus itu presentif, gamblang, dan tidak perlu diperjelas. Dia menyatakan bahwa kita harus mensentralisasikan perhatian kita pada kejelasan (aksiomatika) kewajiban-kewajiban kita, yaitu pada aspek presentivitas dan penghayatan sukma kita akan kewajiban-kewajiban itu. Atau, secara umum, jika kita ragu apakah kita berkewajiban untuk melakukan tindakan dalam kondisi B ataukah tidak, jawabannya tidak dicari dari pemikiran universal dan kontemplasi rasional, tetapi kita hanya akan menemukannya dari penghayatan langsung jiwa kita berkenaan dengan satu kenyataan dari kondisi B dan penyaksian batin kita akan keharusan melaksanakan tindakan A dalam kondisi tersebut.[6] Menurut Pricard, harus adalah satu kualitas tunggal (*sui generis*). Karena itu, makna harus atau wajib tidak bisa diurai dan diperjelas oleh makna-makna selainnya.[7]

2.3 Perintah

Rudolf Carnap (1891-1970) memandang bahwa konsep

---

[4] *Falsafeh Akhlâq dar Qarn e Hodzer*, hal.10-11.
[5] *Moral Obligation*, hal.145-146.
[6] *Moral Obligation*, hal.17; *Falsafeh Akhlâq Dar Qarn-e Hodzer*, hal.14.
[7] *Falsafeh Akhlâq Dar Qarn-e Hodzer*, hal.14.

harus dan konsep-konsep moral lainnya, pada hakikatnya bermakna perintah. Menurutnya, "Anda tidak boleh/jangan mencuri" adalah statemen moral yang didistorsikan dari statemen "janganlah mencuri!"; "harus berbuat adil" tidak ubahnya dengan pernyataan "berbuat adillah!"[8]

2.4 Simbol Emosionalitas

Ayer juga menyatakan bahwa konsep harus atau jangan/ tidak boleh dalam akhlak atau seluruh konsep moral sama sekali tidak ada muatan kognitif. Semua itu tidak menjelaskan realitas objektif apapun di luar, mereka semua juga tidak menjelaskan kondisi apapun yang dialami mental. Mereka hanya menggambarkan perasaan-perasaan subjektif pembicara. Dengan ungkapan lain, konsep-konsep akhlak adalah simbol-simbol yang digunakan untuk mengungkapkan emosi-emosi seseorang.[9]

2.5 Keniscayaan Aksidental

Sebagian ulama Muslim berpandangan bahwa konsep harus moral mengkonotasikan keniscayaan substansial atau keniscayaan aksidental. "Konsep harus yaitu keniscayaan substansial atau keniscayaan aksidental yang menjelaskan tingginya martabat eksistensial/hakikat sesuatu".[10] Tentunya, ada perbedaan antara harus moral dan harus nonmoral, bahwa harus moral hanya digunakan pada hal-hal yang muncul dari kehendak pelaku yang akil dan bebas, adapun harus nonmoral berkaitan dengan realitas-realitas yang keniscayaannya bersumber dari sebab-sebab determinatif, alamiah, dan tidak berkehendak. Dengan ungkapan lain, perbedaan mendasar antara harus moral dan harus logis, yaitu bahwa keniscayaan

---

[8] *Falsafeh Akhlâq Dar Qarn-e Hodzer*, hal.26; *Philosophy and Logical Syntax*, hal.24.
[9] *Language, Truth, and Logic*, hal.146.
[10] Mahdi Hairi Yazdi, *Kovesyhoye 'Aql 'âmali*, hal.102.

real moral berasal dari kehendak dan kesadaran pelaku, sedangkan keniscayaan nonmoral ditemukan akal dari faktor-faktor determinatif, tak berkehendak.[11]

Penafsiran konsep harus moral ini juga dapat ditemukan dalam teori-teori *i'tibariyah* (konvensionalisme).[12]

Sebagaimana yang akan kami jelaskan pandangan alternatif di bawah ini, konsep harus pada dasarnya berupa keniscayaan relatif, bukan keniscayaan substansial ataupun keniscayaan aksidental.

3. PANDANGAN ALTERNATIF

Kata 'harus' dan 'jangan' bisa digunakan dalam dua fungsi: pertama, dalam rangka memerintah atau melarang. Dalam sebagian sastra bahasa, 'harus' dan 'jangan' hanya berfungsi sebagai arti yang mengekor. Artinya ia tidak punya arti yang mandiri. Tetapi ia berlaku sebagai bentuk perintah dan larangan yang ada pada kata kerja kalimat. Misalnya, kalimat "harus bicara!" yang identik dengan "bicaralah!", atau kalimat "Tidak boleh bicara!" yang identik dengan "jangan bicara!".

Kedua, 'harus' dan 'tidak boleh' bisa berfungsi sebagai makna yang mandiri, tidak mengekor kepada selainnya. Dalam fungsi ini, kata 'harus' berarti mesti, lazim, wajib, niscaya. Misalnya, "harus berbuat adil" adalah statemen imperatif yang juga bisa dituangkan ke dalam bentuk deklaratif; "Berbuat adil adalah kemestian, kewajiban". Kata 'harus' dalan kalimat deklaratif itu bukan berarti perintah, tetapi secara konsekuentif bermakna wajib dan mesti, yaitu makna yang menjelaskan kemestian suatu perbuatan.

'Harus dan 'jangan'/'tidak boleh' dalam penggunaan

---

[11] *Ibid.*, hal.103.

[12] *Ta'liqah 'alâ Nihâyat al-Hikmah*, hal.391.

pertama merupakan konvensi (*i'tibar*) dan penetapan, yang menjelaskan emosi dan perasaan si pembicara. Si pembicara mungkin saja dalam penetapan dan penggunaan harus atau jangan itu tidak mempertimbangkan dampak-dampak di balik itu, tujuan atau motif tertentu. Hanya saja, satu perintah dan satu konvensi (*i'tibar*/penetapan) hanya menjadi benar dan logis pertama; jika si konventor (penetap) punya tujuan yang rasional dan realistis di balik penetapannya itu, dan kedua; apa-apa yang ditetapkannya benar-benar dalam rangka mencapa tujuan yang diinginkannya itu. Dengan ungkapan lain, penetapan itu mesti berpijak pada realitas dan kriteria objektif serta standar-standar faktual.

Dengan demikian, konsep harus dan tidak boleh/jangan yang digunakan dalam statemen normatif dengan fungsinya sebagai kata perintah dan larangan, kendati mungkin saja untuk mengungkapkan emosi dan perasaan subjektif si pembicara, namun konvensi dan penetapan kedua konsep itu menjadi rasional dan logis ketika didasari oleh pertimbangan adanya relasi faktual dan nyata antara tindakan dan dampaknya.

Adapun dalam penggunaan kedua, yaitu sebagai konsep yang identik dengan mesti, wajib, lazimnya suatu tindakan, kata 'harus' dan 'jangan' ini umum digunakan dalam bidang-bidang ilmu pengetahuan dan dalam statemen yang bermacam-macam. Misalnya, dalam statemen-statemen saintis ataupun matematis, yaitu ketika seorang pengajar di laboratorium mengajarkan kepada para siswa,—"untuk mendapatkan garam dapur, kita *harus* mengkomposisikan klorida dan sodium", atau anjuran seorang dokter "Anda *harus* meminum obat ini supaya sembuh". Permasalahannya di sini adalah arti 'harus' dalam dua pernyataan tadi, apakah sekedar perintah dan penetapan (pengakuan) subjektif? Ataukah menjelaskan adanya relasi real dan nyata di antara

dua sesuatu? Tidak syak lagi, statemen-statemen seperti itu benar-benar hendak menjelaskan interaksi, kontraksi, dan sebab musabab dalam pengomposisian dua zat dan kejadian garam dapur, antara meminum obat tertentu dengan kesembuhan pasien. Dalam istilah falsafi, kata''harus' dalam statemen-statemen di atas itu menjelaskan relasi keniscayaan relatif antara sebab dan akibatnya, dan menekankan bahwa selama tindakan tertentu sebagai sebab tidak dilakukan, niscaya dan pasti akibatnya pun tidak akan terjadi. Jelas, keniscayaan di sini menjelaskan keniscayaan melakukan atau meninggalkan suatu tindakan dalam kaitannya dengan tujuan tertentu.

Lalu, ketika kita menggunakan konsep harus itu dalam statemen-statemen moral ataupun hukum (*law*) dengan bentuk deklaratif, apakah konsep harus itu juga menjelaskan relasi keniscayaan relatif antara suatu tindakan dan dampaknya, ataukah hanya menunjukkan adanya satu bentuk konvensi dan penetapan yang melandasi tindakan dan dampak tersebut? Di sinilah inti persoalan di antara para konstruktor pandangan-pandangan tersebut di muka.

Sejatinya, konsep harus moral dalam statemen deklaratif juga menjelaskan satu bentuk relasi sebab musabab, yaitu relasi kausalitas antara tindakan sengaja dan tujuan moral atau hukum. Misalnya, ketika seorang ahli hukum menyatakan, "Penjahat itu harus dijatuhi sanksi". Kendati ia tidak menyebutkan tujuan apapun di dalamnya, tetapi jelas bahwa ia pada prinsipnya hendak menjelaskan adanya hubungan antara sanksi dan tujuan hukum (keamanan sosial). Begitu pula, ketika seorang guru akhlak menegaskan, "Titipan harus dikembalikan kepada pemiliknya". Melalui penyataan ini ia hendak menjelaskan hubungan real tindakan pengembalian dengan tujuan moral, yaitu pencapaian kebahagian abadi. Karena itu, jika si ahli hukum itu ditanya, "Mengapa penjahat

itu harus diberi sanksi?", ia akan menjawab, "Jika tidak, akan terjadi keonaran, kekacauan dan anarki di tengah masyarakat". Begitu pula, jika guru itu ditanya, "Mengapa titipan itu harus dikembalikan kepada pemiliknya?" Ia pasti menjawab sesuai dengan prinsip yang diyakininya dalam filsafat akhlak.

Di awal-awal pasal ini, telah diisyaratkan bahwa salah satu ekstensi dan contoh yang jelas dari keniscayaan relatif adalah keniscayaan aksidental antara sebab dan akibatnya. Ketika sebab lengkapnya sesuatu itu nyata dan ada, seketika itu pula akibatnya pasti dan niscaya mengada. Dan di mana pun ada akibat, pasti dan niscaya sebabnya juga ada.

Perlu ditegaskan di sini bahwa mungkin sekali relasi kausalitas ada di antara dua entitas, seperti api dan panasnya, dimana relasi di antara keduanya adalah keniscayaan relatif, bisa juga di antara tindakan sengaja dan dampaknya. Jelas bahwa tindakan manusia sebagai suatu kejadian, mempunyai kesan, efek, dan dampak yang khas, baik yang bersifat eksternal ataupun internal, personal ataupun sosial, diketahui secara umum ataupun tidak.

Walhasil, tindakan pilihan (sengaja) seseorang, ketika kita komparasikan dengan dampak-dampak yang muncul darinya, kita akan menemukan hubungan keniscayaan relatif di antara keduanya. Misalnya, jika kesempurnaan manusia itu adalah kedekatan diri pada Tuhan (*qurbatan ilallâh*), dan kita tahu dengan akal dan atau agama bahwa kesempurnaan atau tujuan itu tidak akan tercapai tanpa melakukan serangkaian tindakan sengaja tertentu. Di sini, tampak jelas adanya keniscayaan relatif di tengah kedekatan diri pada Tuhan dan melakukan tindakan-tindakan tersebut. Keniscayaan ini bisa kita ungkapkan ke dalam bentuk statemen moral, di mana perbuatan tersebut terkait erat dengan keharusan, lalu kita menyatakan "Untuk mencapai kedekatan diri pada Tuhan, *harus* melakukan serangkaian tindakan sengaja". Atau

misalnya "*harus* berkata jujur". Statemen ini menjelaskan suatu keniscayaan yang terdapat di antara berbicara jujur dan kedekatan diri pada Tuhan, sebagai tujuan sejati manusia. Hal ini persis dengan apa yang kita gunakan dalam bidang-bidang sains, misalnya "Untuk mendapatkan air, harus mengkomposisikan oksigen dan hidrogen dengan prosedur tertentu".

Singkatnya, konsep harus mempunyai dua fungsi: fungsi deskriptif dan fungsi normatif. Fungsi deskriptif konsep harus identik dengan relasi keniscayaan relatif, yaitu hubungan real yang ada di antara tindakan sengaja manusia dan tujuan moral yang sesungguhnya. Di balik kata kerja di dalam kalimat, konsep harus juga berfungsi sebagai bentuk perintah dan larangan. Dalam fungsinya yang kedua ini, kendati konsep harus ini adalah bentukan konvensional (*i'tibar*), namun konvensi ini bukan tanpa dasar, tetapi mengacu pada realitas objektif. Pada hakikatnya, konsep demikian inilah yang menunjukkan realitas objektif dan fakta-fakta real di luar. Sebagaimana yang sudah kita sebutkan bahwa konsep-konsep moral ini (harus dan tidak boleh) seperti halnya konsep-konsep yang menempati posisi subjek statemen-statemen moral, yang kesemuanya itu berupa konsep universal falsafi, yaitu konsep yang tidak ada objektifitasnya di luar, tetapi mengacu pada fakta-fakta objektif. Kalaupun konsep-konsep moral itu digunakan dalam bentuk lain, maka penggunaan itu bersifat metaforis.

4. PERBEDAAN HARUS MORAL DAN HARUS NONMORAL

Persoalan yang muncul berikutnya adalah jika konsep harus itu punya satu pengertian permanen dalam setiap kondisi dan situasi, lalu, apakah perbedaan statemen obligatif moral dengan statemen saintis dan matematis yang juga mengandung konsep harus?

Perbedaan mendasar di antara statemen-statemen itu terletak pada ciri-ciri khas yang menyertai masing-masing statemen tersebut, bukan pada esensi konsep harus itu sendiri. Penjabarannya, dalam statemen-statemen (proposisi-proposisi) saintis atau matematis, selain adanya relasi keniscayaan relatif, tidak ada ciri khas lain di dalamnya. Adapun konsep harus dalam hukum (*law*) dan akhlak mempunyai ciri khas yang menyertai esensi maknanya, yaitu keniscayaan *yang* ada di antara tindakan sengaja dan dampaknya. Dengan kata lain, pengunaan konsep harus dalam akhlak dan hukum lebih khusus dan sempit ketimbang dalam bidang-bidang sains dan ilmu-ilmu eksak. Konsep harus dalam bidang akhlak dan hukum menjelaskan suatu bentuk hubungan kausalitas antara tindakan sengaja dan dampaknya.

5. PERBEDAAN KEHARUSAN MORAL DAN KEHARUSAN LEGAL (*LAW*)

Beranjak dari kesamaan fungsi di antara kewajiban hukum dan kewajiban akhlak; sama-sama menjelaskan hubungan real dan faktual antara tindakan tindakan dan tujuannya, lalu apakah perbedaan di antara kewajiban moral dan hukum-hukum konstitusional? Perihal apakah yang bisa memilah satu permasalahan atau berdasarkan apakah kita bisa mengetahui bahwa masalah itu berkaitan dengan hukum sementara masalah ini bersifat moral?

Masalah korelasi antara akhlak dan hukum, begitu pula titik perbedaan di antara kedua bidang ini merupakan satu topik penting dalam dalam perbincangan akhlak. Tidak syak lagi, dua bidang ilmu ini menemui banyak kesamaan; keduanya mempunyai fungsi sosial yang hampir sama, dan menjelaskan norma-norma standar atau kriteria-kriteria untuk mengatur dan mendisiplinkan tindakan-tindakan sosial manusia. Bahkan, redaksi keputusan hukum juga tidak

berbeda dengan redaksi hukum-hukum moral. Terlepas dari beberapa kasus yang sangat langka dan parsial, kedua bidang ini sama-sama menggumuli tindakan-tindakan sengaja manusia. Kesamaan-kesamaan inilah yang mengembangkan perdebatan di antara para pakar dalam upaya menunjukkan titik-titik perbedaan akhlak dengan hukum, sesuai dengan pandangan masing-masing berkaitan dengan persoalan-persoalan akhlak dan hukum.

Menurut pandangan sebagian besar pemikir Barat, perbedaan fundamental antara akhlak dan hukum terletak pada bentuk jaminan dan pelaksanaannya. Keputusan hukum punya jaminan eksekusi yang bersifat konstitusional, fisikal, dan eksternal. Berbeda dengan hukum-hukum moral yang alat eksekusinya bukan pada kekuatan fisik, tetapi maksimalnya berupa sanjungan, hujatan, dan semacamnya yang pada dasarnya berupa simbol-simbol verbal yang lembut atau kasar.[13] Artinya, jaminan-jaminan eksekusi dalam moral hanya bersifat internal, seperti naluri cinta kebajikan, kecondongan diri untuk melakukan perbuatan yang jelas-jelas kebenarannya.

Dengan ungkapan lain, menurut mereka, perbedaan terpenting antara dua bidang ini terletak pada metode aplikasi, dimana masing-masing digunakan untuk menata dan mengatur perilaku masyarakat. Dalam rangka itu, hukum mengandalkan institusi dan lembaga konstitusional seperti parlemen, kehakiman. Adapun akhlak mengandalkan kekuatan tradisi, akal sehat (*common sense*), opini publik, nilai-nilai budaya, dan kepercayaan personal.[14]

Sebagian lain menunjuk pelaku konvensi (*i'tibar*) sebagai faktor yang membedakan hukum dari akhlak. Bahwa aturan-

---

[13] Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.31-32.

[14] *Dictionary of Ethics, Morality, and Law*, hal.279-280.

aturan hukum ditetapkan dan dilegalisasi oleh parlemen dan dieksekusi oleh lembaga kehakiman. Adapun hukum-hukum moral adalah sesuatu yang pada dasarnya tidak bisa disahkan oleh badan apapun, legislatif ataupun yudikatif. Tentunya, mereka tidak bisa memastikan dengan tegas titik perbedaan itu pada masyarakat-masyarakat primitif yang masih belum mengenal atau membentuk institusi-institusi formal, legislatif, eksekutif, dan yudikatif.[15]

Pada hemat kami, hukum dan akhlak dapat kita bedakan dari dua aspek[16]: tujuan dan mekanisme penerapan hukum-hukum tersebut sebagai syarat pemenuhan tujuan itu. Tujuan hukum adalah menciptakan ketertiban dan kedisiplinan sosial, yaitu suatu ketertiban yang muncul dari perilaku-perilaku sengaja manusia. Pada setiap zaman, ahli-ahli hukum dan perundang-undangan, sesuai dengan kapasitas ilmiah mereka dan tuntutan zaman dan tempat, menetapkan undang-undang untuk menghadirkan ketertiban dan kedisiplinan dalam masyarakat, serta untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka dengan cara hidup kolektif yang lebih baik dan sehat. Misalnya, supaya tingkat kecelakaan lalu lintas bisa ditekan seminimal mungkin, sehingga bisa tercipta ketertiban lalu lintas dan terhindar korban jiwa, para ahli hukum menetapkan bahwa semua sarana transportasi harus bergerak dari sebelah kanan. Kendati gerak dari sebelah kanan ini tidak ada objektivitasnya, tetapi jika disepakati bahwa semua bergerak dari sebelah kiri, maka tujuan penetapan aturan itu juga bisa terpenuhi, sebagaimana yang berlaku di sebagian negara.

Walhasil, para ahli hukum akan menyelidiki faktor-faktor yang bisa mencegah kerusakan, instabilitas, kekacauan sosial dan apa saja yang menjamin kemaslahatan dan menciptakan

[15] *Dar Omadi be Falsafeh Akhlâq*, hal.17.
[16] Lihat lebih rinci di *Huqûq wa Siyâsat Dar Qur'ân*, 1/22-23.

kedamaian serta ketertiban sosial, lalu mencermati hubungan kausalitas yang ada di antara semua itu. Dari hubungan itulah mereka menangkap konsep harus (obligasi hukum), lalu merumuskan "Seluruh sarana transportasi *harus* bergerak dari sebelah kanan".

Sebagaimana yang sudah dijelaskan, untuk merealisasikan tujuan-tujuan hukum, maksud seorang pelaku dalam menaati kode-kodenya itu tidak mesti adanya. Artinya, dari persektif hukum, motivasi, dan niat pelaku tidaklah berarti dalam menjaga hak-hak sosial dan mematuhi aturan-aturan sipil yang berlaku. Jika seseorang melakukan satu tuntutan hukum berdasarkan riya, menjilat, mencari muka, atau untuk merebut perhatian orang lain, tujuan yang melatarbelakangi tuntutan itu juga masih bisa terpenuhi. Hukum hanya menuntut, dia harus bergerak dari sebelah kanan, dan tidak boleh melanggar aturan ini, dengan motivasi dan niat apapun dia mematuhi aturan itu, apakah dia bergerak dari arah kanan dengan motivasi takut dari sanksi, atau dengan motivasi menghormati aturan yang berlaku dan menjaga hak-hak orang lain, atau denga motivasi mendekatkan diri pada Allah (*qurbatan ilall,h*). Adapun tujuan hukum moral yaitu kedekatan diri seseorang pada kesempurnaan dan kebahagiaan sejatinya. Tujuan ini tidak mungkin terpenuhi tanpa didasari oleh niat dan motivasi si pelaku yang akil dan bebas.

Tentunya, tidak semua orang punya persepsi yang sama tentang tujuan moral, seperti yang tampak dalam perselisihan di tengah filosof-filosof akhlak. Secara umum, sebagian mengakui cita-cita moral (*moral ideals*) yang bisa diraih seseorang hanya dengan melakukan serangkaian tindakan yang disertai niat tertentu, meski sebagian besar aliran-aliran moral di Barat tidak menyebutkan unsur niat ini. Yang jelas, perbedaan prinsipil antara hukum dan akhlak ada pada bentuk tujuan masing-masing. Bahwa tujuan hukum hanya meme-

nuhi kebutuhan-kebutuhan sosial yang bisa terpenuhi dengan memberlakukan tuntutan hukum itu, sekalipun secara paksa dan tekanan. Sementara dalam akhlak, tujuannya tidak akan terealisasi kecuali dengan menyertakan niat dalam mematuhi tututan-tuntutan moral.

Akhirnya, perlu diingatkan bahwa pada tataran realitas (aplikatif), boleh jadi satu sistem hukum berada di dalam satu sistem moral. Seluruh yang ada pada sistem hukum Islam berada dalam kerangka moral. Atau, menurut terminologi fikih tradisional, tututan-tuntutan hukum adalah kewajiban-kewajiban *tawassuli,* yaitu kewajiban-kewajiban yang keutuhan dan kebenaran pelaksanaannya tidak disyaratkan niat pelaku. Dan, seluruh kewajiban *tawassuli* ini bisa dilakukan dengan niat *lillâhi ta'âla.*

Poin lain yang perlu disebutkan di sini adalah bahwa sekalipun penetapan aturan-aturan hukum pada dasarnya berkaitan dengan tindakan-tindakan sengaja manusia, tetapi, dalam kondisi-kondisi yang sangat langka, aturan hukum juga berkaitan dengan tindakan-tindakan yang tidak sengaja. Seperti, jika seseorang yang tengah tidur melukai orang lain, tindakan melukai ini tidak ada kaitannya dengan akhlak, karena akhlak kaitannya dengan ketaksengajaan adalah netral dan tidak punya penilaian. Tetapi, tindakan ini masuk dalam sentuhan dan pemeriksaan hukum, di mana orang itu harus mengganti rugi apa yang dia lakukan atas orang lain itu. Atau misalnya, jika seseorang dalam keadaan tidur membunuh seseorang tanpa sengaja, menurut hukum ia harus membayar *diah* (kompensasi / denda), adapun menurut akhlak, dia tidak bisa diperkarakan dan disanksi. Tentunya, ketika dia hendak membayar *diah,* jika menyertakan niat *qurbatan illallâh,* maka tindakan membayarnya ini bisa mengandung nilai moral.•

ESENSI KONSEP AKHLAK (3) BAIK DAN BURUK

Telah diisyaratkan bahwa konsep-konsep yang berlaku sebagai predikat statemen-statemen moral terbagi kepada dua macam: konsep obligatif (*ilzami*) dan konsep evaluatif (*arzesyi*). Pada pasal sebelumnya, kita telah membahas secara terperinci konsep-konsep obligatif, yaitu harus dan jangan/tidak boleh. Di sini, kita akan mempelajari konsep-konsep evaluatif. Dan, karena dasar konsep-konsep evaluatif ini terbentuk dari konsep baik dan konsep buruk, karena seluruh konsep seperti benar, salah, atau konsep-konsep yang sepadan dengan konsep baik dan buruk, dan karena segala konsep yang pada akhirnya mengacu pada konsep baik dan konsep buruk, kita di sini akan menfokuskan kajian kita pada pembahasan ke-baik-an dan ke-buruk-an.

Permasalahannya adalah apakah kebaikan itu? Apakah konsep ini objektif ataukah subjektif? Apakah ia realitas objektif ataukah konvensional dan buatan? Apakah ia berupa konsep universal esensial ataukah berupa konsep universal falsafi? Apakah subjek kebaikan itu? Hal-hal apakah yang bisa disebut baik? Apakah baik itu sekedar sifat tindakan-tindakan moral ataukah ia juga sifat untuk hal-hal nonmoral/entitas-

entitas di luar? Bagaimana membedakan penggunaan istilah baik dalam moral dari pengunaannya dalam selain nonmoral? Apakah asal-usul kemunculan konsep baik dan konsep buruk itu? Apakah berasal dari kehendak dan selera pribadi ataukah dari perintah dan larangan sosial, atau berasal dari perintah dan larangan Tuhan? Ataukah harus diselidiki asal-usulnya dari relasi-relasi konkret/faktual antara tindakan-tindakan manusia dengan kesempurnaan sejatinya?

1. BEBERAPA ANALISIS ATAS KEBAIKAN DAN KEBURUKAN

Sebagian berusaha menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas, dengan analisis linguistik atas konsep baik, konsep buruk dan konsep-konsep yang semacamnya. Mereka mengatakan bahwa dalam bahasa Arab, kata *al-khair* yang berarti kebaikan adalah seakar kata dengan kata *ikhtiyar*, yang berarti memilih atau kepemilihan. Secara leksikal, kata *al-khairn*yaitu apa saja yang dipilih dan dikehendaki manusia. Maka, apa saja yang diinginkan manusia adalah baik. Dengan kata lain, kebaikan yaitu sesuatu atau tindakan-tindakan yang berasal dari pilihan dan keinginan manusia. Sebagaimana yang ditegaskan Baruch Spinoza (1632-1677): "Kita tidak menginginkan sesuatu karena kita meyakininya sebagai kebaikan, tetapi sebaliknya, sesuatu itu kita sebut baik karena kita menginginkannya. Tentunya, segala sesuatu yang kita benci, kita sebut buruk".[1] Dalam kesempatan lain, ia mengatakan: "Kita mencari, menginginkan, dan berusaha mendapatkan sesuatu bukan karena kita menganggapnya baik, tetapi sebaliknya, karena kita menginginkan, berusaha, dan mencarinya, maka menyebut sesuatu itu baik".[2]

---

[1] B. Spinoza, *Akhlâq*, hal.179-180.
[2] *Ibid.*, hal.155-6.

Banyak dari para filosof dan ahli-ahli bahasa Muslim yang juga mendefinisikan kebaikan sebagai sesuatu yang didambakan oleh semua orang.[3] Atau sebagai sesuatu yang disukai oleh setiap manusia.[4] Definisi senada tampak dalam sebagian karya-karya Aristoteles (384-322 SM). Dalam–*Nicomachean Ethics*, ia mengatakan "Benar yang mereka katakan bahwa kebaikan adalah segala sesuatu yang menarik dan disukai oleh setiap orang."[5]

Tentang kemunculan konsep baik dan buruk, sebagian ahli mengatakan bahwa kata baik kemungkinan besar pada mulanya diletakkan untuk keindahan-keindahan fisikal yang bisa diindra. Artinya, ketika manusia melihat sebagian dari mereka mempunyai penampilan fisik, khususnya wajah, yang memikat, penampilan itu menyebabkan kecenderungan jiwa kepadanya. Mereka mengunakan kata baik atau indah untuk konteks demikian ini. Artinya, mereka yang merasa senang dan puas dengan melihat penampilan tampan akan menyebutnya baik dan indah, dan orang-orang yang mereka lihat dengan rasa benci dan jijik, akan menyebutnya buruk. Lalu pada tahapan berikutnya, kata baik dan kata buruk ini digunakan pada segala sesuatu yang sesuai dengan tujuan hidup sosial mereka. Tegasnya, kata ini digunakan dalam rangka kebahagiaan manusia dan memberdayakan hidupnya. Seperti adil, kebajikan, berkata jujur, karena kesesuaiannya tindakan-tindakan ini dengan kebahagiaan manusia dan fungsinya sebagai sarana-sarana pemberdayaan dan pemanfaatan kehidupan sosial, maka mereka menyifati tindakan-tindakan dengan sifat baik. Sebaliknya, segala hal seperti

---

[3] Ibnu Sina, *Ilâhiyyat asy-Syifâ'*, hal.380-1; Shadr`al-Muta'alihin, *Hikmah al-Muta'âliyah*, 7/58.

[4] *Tajul Arus*, 3/194. Lebih rincinya lihat *Pisy niyozhoye mudiriyyate Islâmi*, hal.107-119.

[5] *Nichomachus Ethica*, terj. Parsi 4, Pur Husaini, hal.1.

kezaliman, penganiayaan, dusta dan khianat, mereka menyebutnya dengan sifat buruk atau jelek.

Terlepas dari benar salahnya analisis linguistik demikian ini, pada dasarnya studi-studi filologis dan analisis-analisis yang masih belum pasti berkenaan dengan kemunculan kata baik dan buruk ini, bukanlah metode yang tepat dalam mempelajari persoalan-persoalan rasional dan falsafi berkenaan dengan hakikat konsep baik dan buruk ini. Karena, bisa saja seseorang mengklaim dengan mudah sebaliknya, bahwa pilihan dan kecondongan seseorang terhadap sesuatu adalah disebabkan dari keyakinannya akan baiknya sesuatu itu, artinya ia condong dan memilih sesuatu itu, di mana pada tahapan sebelumnya ia meyakininya sebagai kebaikan (yang baik).

Lebih dari itu, dengan mengandaikan analisis-analisis linguistik seperti di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa peletak kata ini pada awalnya mengamati arti *ikhtiyar* (memilih), lalu berdasarkan pengamatan itu ia meletakkan kata—*khair* (yang baik). Atau, kata baik pada awalnya diletakkan untuk arti-arti keindahan yang terindra, lalu mereka menggeneralisasikan pengunaannya pada keindahan-keindahan spiritual (metafisis) dan moral. Padahal, analisis semacam ini tidak membantu banyak dalam pemecahan masaalah-masalah rasional dan falsafi. Maka, pertanyaan-pertanyaan yang terlontarkan terdahulu tetap saja belum tertuntaskan.

1.2 Konsep Keindahan dan Keburukan Indrawi

Untuk memahami secara benar pandangan-pandangan yang berkaitan dengan konsep baik moral, sangat tepat untuk terlebih dahulu mengisyaratkan pada pandangan-pandangan terpenting ahli estetika menyangkut konsep indah dan jelek pada hal-hal indrawi. Apakah yang dimaksud dari indah dan

jelek dalam statemen seperti "Bunga ini indah" atau "Pemandangan itu jelek"? Apakah indah dan jelek itu suatu hal objektif ataukah subjektif, yang bergantung pada cara pandang individu? Dengan kata lain, apakah dua konsep itu adalah arti-arti yang objektif ataukah subjektif? Jika objektif (suatu entitas objektif), pertanyaan berikutnya adalah apakah keduanya berupa konsep-konsep esensial ataukah konsep falsafi?

Secara umum, ada tiga pandangan besar berkenaan dengan keindahan dan kejelekan:

1.2.1 Objektivitas Keindahan dan Kejelekan

Sebagian menganggap bahwa keindahan adalah suatu hal objektif. Ia berupa konsep esensial.[6] Artinya, mereka meyakini sebagaimana di alam luar ada hal-hal konkret seperti warna, bentuk; adapula kualitas objektif yang bernama keindahan dan kejelekan. Sekalipun indra manusia tidak menangkap arti keindahan itu, tetapi akal dibantu oleh indra pandang bisa memahami bahwa selain warna dan bentuk, ada satu sifat objektif lain pada bunga yang disebut dengan keindahan, persis yang diyakini oleh seluruh filosof berkaitan dengan perihal substansi. Mereka mengatakan, sekalipun indra secara independen tidak bisa membuktikan realitas substansi, tetapi akal manusia dibantu dengan indra-indra lain bisa memahami bahwa ada sesuatu di alam luar yang menjadi pijakan hal-hal aksidental. Karena itu, sekalipun kita tidak bisa mengindra arti keindahan secara langsung, namun keindahan itu punya objektivitasnya di luar, dan kita bisa menemukannya tanpa perlu pada perenungan rasional. Tentunya, harus dicamkan pula bahwa statemen-statemen yang kita gunakan untuk

---

[6] Coupleston, *History of Philosophy*, 1/291; Eric Neoton, *Ma'noye Ziboi*, 375, 33-34; *Kuliyyote Zibo syenosyi*, hal.7.

menjelaskan objekvifitas keindahan ini seringkali menyesatkan, misalnya saat kita mengatakan, "karya lukis orang ini adalah indah". Karena, statemen demikian ini menyiratkan di pikiran kita bahwa seorang pelukis menciptakan keindahan di satu tempat yang sebelumnya tidak pernah ada di dalamnya, padahal peran pelukis itu tidak lebih dari menorehkan ujung kuas yang bercat pada kanvas sehingga tampak keindahan di permukaannya. Dengan ungkapan lain, sebagaimana halnya seorang ilmuwan tidak bisa menciptakan satu realitas objektif di luar, ia hanya menyingkapnya, begitu pula seorang seniman ia bukan pencipta keindahan, tetapi penyingkap keindahan.[7]

1.2.2 Konsep Falsafi

Sebagaimana yang dianut oleh sebagian ahli estetika berkenaan dengan hakikat keindahan, pandangan kedua ini menegaskan bahwa keindahan adalah konsep universal falsafi.[8] Artinya, mereka meyakini bahwa konsep keindahan seperti konsep sebab dan akibat yang ditangkap mental manusia berkat pengamatan dan komparasi akal.

Menurut mereka, sekalipun keindahan itu sifat untuk entitas-entitas di luar, tetapi ia bukan seperti bentuk, warna yang punya realitas konkret. Sebagaimana yang telah diisyaratkan, kendati arti keindahan berada di mental, tetapi ia pun adalah sifat untuk realitas objektif di luar. Herbert Reid mengatakan, "Manusia akan merespon dan mereaksi setiap bentuk, permukaan (*sath*), dan kepadatan sesuatu yang terindra olehnya. Sebagian penataan dalam warna dan kesesuaian, keharmonisan bentuk, permukaaan dan volumenya (*hajm*) pada sesuatu bisa menimbulkan rasa puas dan

---

[7] *Ma'noye ziboie*, hal.33-4.

[8] *Kuliyyat zibosyenosyi*, hal.8-9; *Ma'noye Hunar*, hal.2-7.

senang pada seseorang. Sementara, ketiadaan penataan-penataan itu bisa menyebabkan ketakpedulian dan keterusikan. Indra yang menangkap relasi-relasi yang menyenangkan itulah indra estetika, istilah yang biasa dikontraskan dengan indra kejelekan."[9]

1.2.3 Konsep Emosional

Pandangan ketiga yang menghimpun banyak tokoh estetika, beranggapan bahwa keindahan adalah hal subjektif dan hanya berkaitan dengan perasaan dan emosi seseorang.[10] Ia tidak punya objektivitas di luar. Menurut mereka, manusia sedemikian rupoÐdiciptakan sehingga ketika melihat sebagian entitas di luar, mereka menemukan makna keindahan, dan ketika melihat sebagian entitas lainnya mereka menemukan konsep jelek. Begitu pula, saat berhadapan dengan entitas-entitas lainnya, mereka menemukan makna-makna yang berbeda dan beragam. Keindahan adalah suatu hal yang subjektif yang bergantung pada hasrat, minat, keinginan, selera subjektif, dan keadaan-keadaan emosional seseorang. Keindahan bergantung pada seorang pengindra. Ia bukan berupa sifat yang bisa diindra. Atau katanya S.D. Ross, keindahan ada pada mata pengindra.

Berdasarkan pendapat ini, keindahan betul-betul suatu hal yang relatif. Bisa saja sesuatu menurut pandangan seseorang itu indah, namun menurut pandangan orang lain adalah jelek. Atau pada suatu masa, sesuatu itu bagi sesuatu kelompok jelek, tetapi pada masa lain bagi kelompok yang sama ia tampak indah. Begitu pula makna keindahan bisa berubah-ubah hanya dengan letak geografis yang berbeda. Apa saja

---

[9] *Ma'noye Hunar*, hal.2.

[10] *Kuliyyat zibosyenosyi*, hal.53-87; *Biztobe kor wa tabiat dar hunar*, hal.88-90; *Language, Truth, and Logic*, hal.157.

yang tampak indah di Inggris, tidak mesti juga indah di India.[11] Ketika seseorang mengatakan bahwa pemandangan itu indah, ia hanya ingin menggambarkan selera dan perasaan pribadinya berkenaan dengan pemandangan tertentu. Banyak hal yang tampak jelek dalam pandangan kita, tetapi bagi sebagian binatang mungkin tampak indah, seperti dalam perihal makanan dan bebauan. Atau, sesuatu itu indah dalam pandangan manusia kulit putih, tapi itu malah jelek dalam pandangan kulit hitam. Semua ini menunjukkan bahwa keindahan adalah subjektif, emosional, dan bergantung pada selera masing-masing. Kita tidak akan menemukan jejak-jejak faktualnya di alam luar. Oleh karena itu, statemen-statemen yang mengandung konsep indah dan jelek tidak bisa diverifikasi kebenaran dan kesalahannya. Jika seseorang mengatakan bunga itu indah, ia tidak bisa mengklaim bahwa statemennya itu benar atau salah, karena statemen itu hanya sekedar menjelaskan perasaan subjektifnya dalam merespon satu kualitas bunga.

2. PANDANGAN-PANDANGAN SEPUTAR KEBAIKAN DAN KEBURUKAN MORAL

Dengan mencermati pertanyaan tersebut di awal pasal, pada hakikatnya kita tengah berusaha merumuskan satu definisi leksikal untuk kata baik dan buruk atau yang sekonotasi dengannya. Artinya, kita akan menganalisis kata-kata yang bisa menjadi alternatif kata baik. Lebih jelas lagi, kita lebih menganalisis kata baik secara fenomenologis, bukan secara linguistik. Tentunya, setiap paham moral mempunya satu teori dan definisi dan interpretasi khas berkenaan dengan konsep baik dan buruk. Bahkan, banyaknya pandangan yang beragam berkenaan dengan konsep baik dan buruk sebanyak

---

[11] *Ma'noye hunar*, hal.15.

paham-paham moral yang muncul di sepanjang pemikiran mansuia.

Faktor terpenting terjadinya perbedaan di antara mereka adalah pemaknaan yang berbeda atas konsep baik dan buruk. Paham-paham seperti: hedonisme, utilitarianisme, sosiologisme, evolusionalisme, intuisionisme, fungsionalisme, teori kehendak Tuhan (*Divine Command Theory*), masing-masing mempunyai definisi dan penafsiran tertentu atas baik dan buruk moral, sebagaimana yang akan kita bahas secara terperinci pada pembahasan-pembahasan yang akan datang.

Adapun secara umum, kita bisa mengategorikan pandangan-pandangan itu ke dalam empat kelompok:

2.1 Objektivitas

Sebagian dari filosof akhlak berpandangan bahwa konsep baik dan buruk itu berupa konsep-konsep esensial; ia punya objektivitas di alam luar. Sebagian tindakan manusia seperti keadilan, kejujuran adalah objek-objek konkret. Sebagian tindakan lainnya seperti kezaliman, khianat, dan bohong juga membawa sifat khaṣ yang disebut dengan jelek, ia bukan berupa hal-hal yang bisa disentuh oleh indra, sehingga bisa dipersepsi oleh indra. Tetapi, akal manusia bisa menemukan konsep baik dan buruk dengan bantuan indra, tanpa mesti melakukan suatu usaha pengolahan dan perenungan.

Pandangan ini mendapatkan dukungan besar dari filosof-filosof besar seperti Nelson[12], Copleston[13], G.E. Moore[14]. filosof yang terakhir ini meyakini bahwa konsep baik menjelaskan kualitas objektif yang melekat pada entitas dan tindakan.

---

[12] George Edward Moore, dalam *Encyclopedia of Philosophy*, 5/379-380.

[13] F.Copleston, *History of Philosophy*, 8/445-7.

[14] Menurut sebagian, Moore dalam beberapa catatannya cenderung memandang konsep baik sebagai konsep universal falsafi. Lihat *Falsafeh Akhlâq dar qarne hozer*, komentar penerjemah Parsi, hal.200-3.

Tentunya, perangkat untuk menemukan konsep ini adalah kesaksian akal, bukan indra eksoterik. karena ini pula aliran moralnya disebut juga dengan intuisionisme. Lagi-lagi menurutnya, konsep baik adalah konsep yang jelas dengan sendirinya, sederhana, dan tidak bisa didefinisikan. Katanya, jika saya ditanya "apakah yang baik (kebaikan) itu?" saya akan menjawab, "baik adalah baik". Hanya ini yang bisa dinyatakan untuk arti baik. Dan, saya ditanya, "bagaimana kebaikan itu didefinisikan?", saya akan menjawab, "kebaikan tidak bisa didefinisikan", inilah jawaban final yang bisa diberikan.[15]

Atas dasar itu, Moore menganggap bahwa konsep baik merupakan asas bagi seluruh konsep evaluatif dan obligatif moral, yang seluruhnya hanya bisa didefinisikan dengan dirujukkan pada konsep baik ini. Misalnya, dalam mendefinisikan definisi tugas, ia mengatakan: yaitu suatu tindakan yang lebih bisa menciptakan kebaikan di dunia ketimbang alternatif-alternatif mungkin lainnya.[16]

Bertrand Russell (1872-1970) yang juga pernah dibayang-bayangi secara kuat oleh pandangan Moore, beranggapan bahwa baik dan buruk adalah sifat-sifat yang melekat pada entitas-entitas, yang bersifat objektif mandiri dari persepsi kita, persis dengan konsep kotak atau bulat yang ada di alam luar.[17]

2.2 Simbol Emosionalitas

Pandangan kedua berkenaan dengan konsep baik dan buruk mirip dengan pandangan ketiga tentang konsep keindahan dan kejelekan. Mereka meyakini bahwa manusia diciptakan dengan membawa kecondongan emosional dan perasaan khasnya dalam dirinya, yang masing-masing atau keseluruhannya atau ekses-eksesnya merefleksikan tindakan-

---

[15] *Falsafeh Akhlâq dar qarne hozer*, hal.9.
[16] *History of Philosophy*, 8/445-8.
[17] *Ibid*, hal.512.

tindakan tertentu. Artinya, ada semacam kesesuaian yang khas di antara sebagian tindakan dan keinginan-keinginan seseorang, sehingga tindakan-tindakan itu bersifat baik. Adapula sebagian tindakan yang tidak sesuai dan tidak'*sreg* dengan bawaan emosinalnya, sehingga ia disifati buruk.

Alhasil, konsep baik dan buruk, hanya mengungkapkan corak-corak emosi dan perasan individu, tanpa ada kaitannnya dengan realitas objektif di alam luar. Ia bukan sifat faktual yang melekat pada entitas atau tindakan. Ia juga tidak menjelaskan satu sifat yang real di luar. Ia bukan sifat yang bisa dipredikasikan pada hal-hal itu, juga bukan sifat yang bisa lepas dari mereka.

"Adanya satu simbol moral dalam sebuah statemen, tidak menambah data apapun pada kandungan kognitifnya. Misalnya, jika saya mengatakan kepada seseorang "kamu telah melakukan perbuatan buruk yaitu mencuri uang", di sini saya hanya mengatakan, "Anda telah mencuri uang". Kata-kata "Kamu telah melakukan tindakan buruk" tidak memberi satu pesan khas pada statemen di atas tadi. Dengan kata-kata itu saya hanya ingin mengesankan ilegalitas moral, sikap ketidaksetujuan moral saya, persis dengan saat saya mengatakan "Kamu telah mencuri uang" dengan aksen keheran-heranan atau sinis, atau persis saat saya menuliskan statemen itu dengan menambahkan tanda seru. Nada sinis atau tanda seru tidak menambah makna pada statemen itu. Ia hanya menjelaskan bahwa pernyataan statemen tersebut itu disertai oleh emosi-emosi si pembicara.[18]

2.3 *I'tibar* (Konvensi)

Pandangan ketiga adalah bahwa baik dan buruk adalah arti konvensional dan penetapan. Seseorang atau suatu

---

[18] A. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, hal.145-6.

kelompok yang melihat suatu perbuatan yang sesuai dengan maksud, tujuan dan kepentingannya, mereka akan mengkonvesikan dan menetapkannya sebagai kebaikan. Atau, setiap perbuatan yang tidak sesuai dengan kehendak dan kepentingannya, dikonvensikan sebagai keburukan. Dengan kata lain, baik buruk moral seperti konsep posesi, pernikahan, kepemimpinan, dibahas dalam dalam yurisprudensi, yang tidak ada objektivitasnya di luar, dan tidak ada kecenderungan alamiah pada diri manusia kepada hal-hal tersebut, tetapi hanya sekedar hal-hal buatan yang ditetapkan oleh individu atau suatu komunitas berdasarkan alasan-alasan atau motivasi-motivasi yang bermacam-macam.

2.4 Kehendak Tuhan (*Divine Command Theory*)

Berdasarkan teori ini, tindakan-tindakan manusia—terlepas dari kaitannya dengan ketetapan Tuhan—sama sekali netral kaitannya dengan baik dan buruk. Teori yang dikenal dalam teologi Islam sebagai *husn wa qubh syar'i*, mempunyai latar belakang sejarah yang panjang. Permasalahan baik buruknya tindakan, sejak zaman filosof Yunani kuno secara serius dibahas dan ditelaah. Tinjauan sekilas pada dialog antara Socrates dan Asiphronus, menjelaskan dengan jelas masalah ini.

Dalam dialog tersebut, Asiphronus mengklaim bahwa perintah Tuhanlah yang menyebabkan suatu tindakan itu menjadi baik. Socrates bertanya kepadanya, "Apakah karena sesuatu itu diperintahkan Tuhan maka ia menjadi baik, ataukah karena sesuatu itu sendiri baik maka Tuhan memerintahkannya?" Asiphronus menjawab, "Karena sesuatu itu sendiri adalah baik maka Tuhan memerintahkannnya".[19]

---

[19] "Morality of Religion" dalam *Philosophy of Religion: an Anthology*, hal.496-497; Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.15.

Demikian ini persis dengan yang diperdebatkan secara serius dan mendalam oleh kalangan teolog dan filosof Muslim.

Akhir-akhir ini, kajian sebagian sebagian ulama-ulama ternama Syi'ah[20] terhadap permasalahan itu menyemarakkan kembali isu ini, dan mendulang banyak pemecahan-pemecahan atas sebagian kerancuan-kerancuan yang membelitnya. Kendati demikian, permasalahan itu sampai sekarang masih perlu dikaji secara lebih getol lagi.

3. LATAR BELAKANG PERMASALAHAN DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Kaum teolog Muslim dalam menghadapi isu ini, dari sejak awal mereka terpecah kepada dua kelompok besar; kelompok *'Adliyah* yang menghimpun Syi'ah, Mu'tazilah,[21] dan sebagian Hanafiyah[22], yang meyakini bahwa baik dan buruk adalah sifat substansial dan instrinsik tindakan. Akal manusia dengan sendirinya mampu menyingkap baik buruknya sebagian tindakan-tindakan. Adapun perintah dan larangan Tuhan hanya bersifat penunjuk akan fakta objektif di luar. Kebaikan suatu tindakan yang baik, terdapat dalam esensi tindakan itu, karena itu Tuhan memerintahkan untuk melakukannya. Dan, keburukan suatu tindakan yang buruk adalah bagian esensinya, karena itu Tuhan melarangnya.

Kelompok kedua adalah Asy'ariyah.[23] Mereka menyatakan, perintah dan larangan Tuhanlah yang membuat tindakan-tindakan menjadi baik atau buruk. Kebaikan dan keburukan

---

[20] *Al-Fawâid*, hal.330-7; *Nihâyat al-Dirâyah fî Syarh al-Kifâyah*, 2/44; Baqir Shadr, *Durûsun fî 'Ilm al-Ushûl*, 1/3610362.

[21] Nashiruddin Thusi, *Kasyf al-Murâd*, hal.302; *Syarh al- Farâid*, hal.330; Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh*, 1/199.

[22] *Isyarat al-Murâm*, hal.75-78.

[23] *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, hal.186-197; *Al-Mahshûl fî Ushûl al-Fiqh*, 1/123;n*Al-Tahshil minal Mahshul*, 1/180;. *Al-Barâhin dar Ilm Kalam*, 1/246-250;. *Syarh al-Mawâqif*, 8/ 181; *Dirâsat 'Aqliyyah wa Rûhiyyah fî al-Falsafah Islamiyyah*, hal.257-8.

tidak ada dalam esensi tindakan. Fungsi dan peranan syariat tidak sekedar menyingkap arti keburukan dan kebaikan pada objek-objek tertentu. Dalam diktumnya, mereka mengatakan *"Al-h̲asanu ma h̲assanahu al-sya'u, wal qabihu ma qabbahahu al-sya'u"*, bahwa kebaikan ialah sesuatu yang dianggap baik oleh syariat dan keburukan ialah sesuatu yang dianggap buruk oleh syariat". Karena itu, jika Tuhan memerintahkan kebohongan, maka berkata bohong itu adalah baik, atau jika Tuhan melarang kejujuran, maka berkata jujur itu adalah buruk.

Perlu ditambahkan di sini, pandangan *'Adliyah* yang meyakini baik dan buruk sebagai karakter esensial bagi tindakan-tindakan, bisa sesuai dengan pendapat pertama yang menekankan objektivitas konsep baik dan buruk, juga sesuai dengan pendapat kedua yang menegaskan hakikatnya sebagai konsep universal falsafi. Adapun pandangan Asy'ariyah identik dengan teori kehendak Tuhan (*divine command theory*) yang berkembang luas di kalangan filosof-filosof akhlak dan teolog Barat. Pada dasarnya, pandangan Asy'ariyah ini adalah bentuk lain dari teori intibariyah (konvensionalisme), dengan sedikit perbedaan, yaitu bahwa konvensi kebaikan dan keburukan, menurut Asy'ariyah, bukan atas dasar akal atau emosi individu atau masyarakat, tetapi perintah dan larangan Tuhan.

4. ARTI-ARTI BAIK DAN BURUK SERTA KLAIM ASY'ARIYAH

Agar pokok permasalahan berikut klaim Asy'ariyah menjadi lebih jelas, di sini perlu dikemukakan beberapa arti baik dan buruk yang ada dalam literatur-literatur teologi dan ilmu ushul fikih.[24] Dalam pada itu, kita akan dapat menemu-

[24] *Sarmoyeyeh Iman*, hal.60-1; *Mathârih al-Andzâr*, hal.230-2; Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh*, 1/200-2; Qusyaji, *Syarh̲ al-Tajrîd al-I'tiqâd*, 1/327-328; *Al-Mahshûl fî Ushûl al-Fiqh*, 1/123-124; *Al-Tahshil Minal Mahshul*, 1/180-181; *Syarh̲ al- Mawâqif*, 8/182; *Falsafat al-Syarî'ah*, hal.270-273.

kan titik kesamaan dan perbedaan antara kaum Asy'ariyah dan kaum 'Adliyah.

4.1 Kesempurnaan dan Kekurangan

Baik berarti sempurna dan buruk yaitu kurang. Ketika dinyatakan bahwa ilmu itu baik, ini berarti ilmu itu sempurna. Dan, ketika kita mengatakan bodoh itu buruk, ini berarti bahwa bodoh adalah kekurangan. Perlu ditegaskan, dalam istilah ini tidak ada unsur kesesuaian ilmu dengan kesempurnaan sejati, atau ketidaksesuaian kebodohan dengan kesempurnaan tersebut. Begitu pula, di dalamnya tidak ada unsur ketersanjungan ilmu atau keterkutukan bodoh dalam perspektif manusia yang akil dan waras.

Kebaikan dan keburukan di sini tidak hanya berlaku pada tindakan-tindakan manusia, tetapi juga mencakup segala sesuatu objektif di luar. Misalnya, tatkala kita mengatakan, "Pohon yang berbuah itu lebih baik dan pohon kering itu buruk." Esensialitas[25] atau rasionalitas[26] arti kebaikan dan keburukan ini diterima oleh kaum Asy'ariyah. Mereka juga memandang bahwa arti baik dan buruk ini adalah sifat-sifat hakiki bagi tindakan-tindakan manusia dan entitas-entitas di luar.[27]

4.2 Kesesuaian dan Tidaknya dengan Tabiat Manusiawi

Arti lain dari kebaikan dan keburukan yang juga

---

[25] Bahwa kebaikan dan keburukan itu adalah arti yang tersisip dalam esensi sesuatu (tindakan atau entitas)—*penerj.*

[26] Sebagai konsekuensi esensialitas, arti kebaikan dan arti keburukan bisa diketahui akal budi dengan sendirinya—penerj. Lihat hal.17 pasal ini.

[27] Ibnu Taimiyah, setelah mengisyaratkan arti kebaikan dan beburukan ini mengatakan: ada sebagian orang yang yang menetapkan bagian ketiga dari kebaikan dan keburukan dan mengklaim adanya konsensus, yaitu bahwa suatu tindakan yang bersifat sempurna atau bersifat kurang. Bagian ini tidak pernah disebutkan oleh kalangan teolog klasik dalam permasalahan kebaikan dan keburukan ini, tetapi baru disebutkan oleh sebagian teolog-teolog modern seperti Fakhrurrazi yang mengambilnya dari filosof-filosof (*Majmu'at al-Fatâwa*, 8/186-187).

disepakati oleh kedua belah pihak, bahwa kebaikan yaitu segala sesuatu yang sesuai dengan keinginan, hasrat, dan kecenderungan-kecenderungan manusia, dan keburukan adalah apa saja yang tidak sesuai dengan semua itu. Misalnya, merokok bagi sebagian orang adalah baik, karena sesuai dengan selera mereka. Perlu disebutkan di sini, dalam pengertian baik-buruk di sini, tidak terlibat aspek kesempurnaan atau kekurangan sesuatu atau tindakan itu dalam kaitannya dengan jiwa manusia.

4.3 Kesesuaian dan Tidaknya dengan Tujuan

Arti lain dari kebaikan dan keburukan adalah kesesuaian atau ketidaksesuaian sesuatu dengan tujuan manusia. Kebaikan dan keburukan dalam pengertian ini berbeda dengan dua arti tersebut sebelumnya, yang tidak diabstraksi akal dari luar jiwa manusia, tetapi ditangkap akal dari hubungan faktual antara tindakan dengan tujuan atau kepentingan manusia. Penjelasannya, jika terdapat hubungan antara tindakan atau sesuatu dengan tujuan yang diinginkan seseorang itu adalah positif, tindakan atau sesuatu itu baik. Tetapi, jika hubungan itu negatif, sesuatu atau tindakan itu adalah buruk. Misalnya, kita mengatakan "pahat untuk tukang kayu itu baik, tetapi untuk tukang jam, pahat itu buruk". Arti baik dan buruk ini juga kadang disebut dengan kemaslahatan atau kemafsadatan.[28] Sebagaimana yang tampak jelas dari contoh-contoh itu, arti baik dan buruk di sini tidak hanya berlaku pada tindakan manusia atau pada entitas-entitas.

Rasionalitas dan esensialitas arti baik dan buruk ini juga disepakati oleh kedua kelompok. Asy'ariyah menerima bahwa akal manusia mampu memahami arti baik buruk ini, tanpa perlu kepada penjelasan syariat.

---

[28] *Syarh al-Mawâqif*, 8/182; *Syarh al-Tajrid al-I'tiqâd*, hal.338.

Dengan menekankan perbedaan tujuan dan kepentingan setiap orang, maka kebaikan dan keburukan dalam pengertian di sini adalah nisbi. Misalnya, pembunuhan atas Zaid itu buruk dalam perspektif sahabat-sahabatnya, karena tidak sesuai dengan kemaslahatan dan kepentingan-kepentingan mereka, tetapi dalam perspektif musuh Zaid, aksi pembunuhan itu adalah baik, karena sesuai dengan kemaslahan dan kepentingan mereka. Dengan kata lain, relativitas arti baik dan buruk di sini persis dengan relativitas arti sebab dan akibat. Artinya, dengan berbedanya subjek, maka arti itu juga berubah, bukan karena berbedanya sudut pandang atau selera atau tabiat dan hal-hal semacamnya yang bersifat psikologis. Sebagaimana sesuatu itu, kaitannya dengan sesuatu yang lain, dari segi tertentu, ia benar-benar sebagai sebab dan bukan akibat, maka satu tindakan juga kaitannya dengan satu tujuan dan dari aspek tertentu, benar-benar adalah baik dan tidak buruk, sekalipun tindakan itu sendiri kaitannya dengan maksud lain, bisa menjadi buruk. Begitu pula, sebab itu kaitannya dengan sesuatu yang lain adalah akibat. Relativitas demikian ini tidak ada hubungannya dengan selera atau watak seseorang.

4.4 Ketersanjungan dan Keterhujatan

Arti keempat baik dan buruk yang disebutkan dalam buku-buku teologi dan ilmu ushul fikih adalah baik yaitu tindakan yang disanjung oleh akal sehat manusia dan pelakunya mendapatkan imbalan ukhrawi, sedangkan keburukan yaitu tindakan yang dihujat oleh akal sehat dan pelakunya pantas dibalas siksa akhirat.

Arti baik dan buruk ini yang hanya berlaku pada tindakan-tindakan sengaja manusia, menjadi perdebatan sengit di antara Asy'ariyah dan *'Adliyah*. Kelompok *'Adliyah* meyakini bahwa akal budi mempunyai kemampuan menyelidiki dan menemukan standar ketersanjungan sebagian tindakan-tindakan

sengaja dan standar keterhujatan sebagian lainnya. Adapun Asy'ariyah meyakini, akal tidak mampu melakukan penyelidikan dan analisis demikian itu. Menurut mereka, tindakan-tindakan manusia pada prinsipnya netral dan tanpa merujuk kepada perintah dan larangan Tuhan, tidak bersifat baik juga tidak bersifat buruk. Dengan demikian, tentunya akal manusia pun tidak akan mampu—pada tataran perseptual—menganalisis dan menangkap nilai-nilai seperti ini. Mulla Abdurrazzak Lahiji dalam menjelaskan pandangan *'Adliyah* dan Asy'ari mengatakan, "Yang dimaksudkan dari rasionalitas baik dan buruk adalah bahwa akal mampu mengetahui ketersanjungan realitas sebagian tindakan, sekalipun agama atau syariat tidak berkomentar, atau akal tahu alasan komentar agama (syariat) terhadap baik buruknya suatu tindakan, jika memang syariat berkomentar. Adapun yang dimaksudkan dari kesyariatan baik dan buruk adalah bahwa akal tidak mampu mengetahui arti kebaikan dan keburukan, juga tidak mampu menyelidiki alasan-alasan syariat atas baik buruknya tindakan apapun, baik setelah syariat berkomentar ataupun sebelumnya.[29]

5. ANALISIS ATAS PANDANGAN ASY'ARIYAH

Apakah maksud Asy'ariyah dalam menolak kebaikan dan keburukan tindakan? Apakah mereka hanya mengingkari baik buruknya tindakan secara rasional ataukah juga mengingkari baik buruknya substansi tindakan? Dengan kata lain, apakah pandangan mereka hanya pada tataran epistemologis, atau juga mencakup tataran ontologisnya? Apakah mereka benar-benar meyakini bahwa baiknya keadilan dan buruknya kezaliman hanya berlandaskan perintah dan larangan Tuhan? Dengan asumsi bahwa Tuhan melarang keadilan dan memerintahkan kezaliman, apakah keadilan itu menjadi buruk

---

[29] *Sarmoyeye iman*, Lahiji, hal.59.

dan kezaliman itu menjadi baik?

Pada prinsipnya, dalam catatan-catatan ulama Asy'ariyah sendiri ditemukan banyak perbedaan. Yang tampak dari sebagian pernyataan mereka menguatkan kemungkinan pertama, dan sebagian lain malah menunjukkan kemungkinan yang kedua. Alhasil, di sini kita akan menjelaskan beberapa kemungkinan yang ada dalam pandangan mereka, lalu kita menganalisis masing-masing kemungkinan tersebut secara adil dan insaf.

Kemungkinan pertama, akal manusia tidak mengetahui baik buruknya seluruh tindakan dan kewajiban manusia. Karena itu, manusia membutuhkan ajaran dan arahan nabi. Artinya, sekalipun akal budi mampu mendiskusikan persoalan rukun-rukun iman, tetapi ia lemah dalam menuntaskan permasalahan-permasalahan spesifiknya, dan dalam permasalahan ritual. Kebangkitan dan hari akhir, beratnya sakaratul maut, azab kubur, pertanyaan Munkar dan Nakir, *mawaqif* kiamat, shirath, mizan, adalah sebagian permasalahan yang di luar jangkaun akal budi manusia. Atau, masalah jumlah rakaat shalat, cara melakukan shalat, puasa atau waktu-waktu khusus sebagian ibadah, atau disunahkannya puasa pada hari terakhir dari bulan Sya'ban, atau wajibnya puasa di bulan Ramadhan, atau haramnya puasa di hari Idul Fitri. Semua ini hal-hal suprarasional, dimana akal budi tidak menjangkaunya dan memahami baik buruk semua itu. Untuk mengenal baik buruknya tindakan-tindakan itu tidak ada lain kecuali dengan merujuk kepada wahyu ilahi. Peran wahyu dalam kaitan ini adalah menyingkap kebaikan dan keburukan esensial pada perbuatan.

Berdasarkan ini, kaum Asy'ari pada tataran realitas (ontologis) sepaham dengan kaum *'Adliyah*. Tetapi, pada tataran perseptual, dengan alasan ketidakmampuan akal, mereka memilih teori kehendak Tuhan (*Divine Command*

theory).

Jika maksud Asy'ari dari pengingkaran baik buruk demikian di atas ini, adalah satu pendirian yang benar dan bisa dipertanggungjawabkan. Kita juga meyakini bahwa salah satu dari alasan prinsipil kebutuhan manusia kepada wahyu Ilahi dan tuntunan-tuntunan para nabi adalah kekurangan dan kelemahan akal manusia. Akal budi dengan sendirinya tidak mampu mengetahui seluruh dimensi jalan kebahagiaan, juga tidak mampu menunjukkan seluruh titik kenistaan. Ia juga tidak mampu mengetahui hubungan-hubungan kausalitas antara tindakan-tindakan manusia dan dampak- dampak ukhrawinya.[30]

Namun, apa yang dinukil dari Asy'ariyah dan pernyataan-pernyataan mereka menunjukkan lebih dari sekedar itu. Mereka menyatakan dengan tegas bahwa seluruh tindakan manusia tanpa melibatkan hukum syariat, pada tataran realitasnya juga sama sekali netral, tidak bernilai. Perintah dan larangan Tuhanlah yang mengisi nilai baik dan buruk pada tindakan itu. Sebut saja Qusyaji, setelah mengatakan baik buruk itu adalah persolan kehendak Tuhan (*syar'i*) menambahkan, "Argumentasinya adalah bahwa seluruh tindakan dari sisi baik dan buruk adalah sama, tidak ada satu tindakan pun pada dasarnya bernilai baik, tersanjung dan berpahala, atau dihujat dan bersaksi atas pelaku-pelakunya. Hanya perintah dan larangan Tuhanlah yang menyebabkan adanya nilai-nilai dan efek tersebut.[31]

Kemungkinan kedua, teori kehendak Tuhan mereka pada dasarnya adalah satu penerjemahan dari pandangan ketiga (*i'tibar*). Artinya, mereka juga meyakini bahwa baik dan buruk

---

[30] Lihat lebih rinci di *Maa'rie Quran* seri "Rogh wa rohnamosyenosi", karya Misbah Yazdi, hal.9-30; *Akhlâq dar Quran*, 1/103-110; *Nadzariyeh siyasi dar Islam*, 1/58-60.

[31] *Syarh Tajrid al-I'tiqâd*, hal.338.

adalah sifat konvensional yang tidak ada asal-usulnya dalam realitas objektif. Bahwa seseorang melakukan satu tindakan baik dan bahwa tindakan ini baik dan tindakan itu buruk, semua itu bergantung kepada bentuk konvensi dan penetapan satu pihak yang berbeda-beda.

Tentunya, konvensi-konvensi internasional juga mungkin terjadi. Tetapi, dengan alasan bahwa kita adalah kaum Muslim yang tunduk pada hukum-hukum Ilahi, maka dasar konvensi dan penetapan itu berpangkal pada perintah dan larangan Tuhan. Apa saja yang ditetapkan dan ditentukan oleh Tuhan sebagai kebaikan, maka manusia memahaminya juga baik, dan apa saja yang ditentukan dan ditetapkan Tuhan sebagai keburukan, maka kita juga menganggapnya buruk.

Pernafsiran ini lebih sesuai dengan pernyataan para tokoh Asy'ariyah. Sebagaimana yang telah dikemukakan dalam menjelaskan kemungkinan pertama, Asy'ariyah mengklaim bahwa tindakan-tindakan manusia, baik pada tataran realitas ataupun pada tataran perseptual, tidak mempunyai sifat-sifat seperti ini. Sebab itu, menurut mereka, kebaikan dan keburukan bukan berupa konsep-konsep esensial yang ada realitas konkretnya di luar. Juga bukan berupa konsep falsafi yang ada acuan faktual abstraksinya ada di luar, juga tidak bergantung pada selera, kecenderungan dan emosi manusia, yang tidak ada kaitan sama sekali dengan hal-hal objektif. Baik dan buruk adalah semacam konvensi dan prakarsa Tuhan.

6. OBJEKTIVITAS ACUAN-BASIS ABSTRAKSI

Dalam pandangan kami, baik dan buruk juga seperti harus dan jangan. Kedua konsep itu bukan sekedar simbol yang mengeskpresikan esmosi dan perasaan individu, juga bukan produk konvensi semata, apakah itu konvensi individual dan kolektif, ataupun perintah dan larangan Tuhan. Tetapi, baik dan buruk adalah konsep-konsep faktual. Ini tidak

berarti konsep itu dikategorikan ke dalam konsep universal esensial yang mempunyai objek-objeknya di luar secara mandiri dan ajek, tetapi ia berupa konsep falsafi yang mengacu pada realitas objektif di luar. Atau dalam istilah populernya *"iradhuhu fî al-dzihni wa at-tishafuhu fî al-khârij'"*.

Mengambil analogi pandangan kedua atas keindahan indrawi yang menegaskan, bahwa hakikat keindahan itu yaitu adalah keharmonisan yang ada di antara entitas-entitas objektif, kita juga berpandangan berkenaan dengan abstraksi konsep kebaikan, bahwa di dalamnya mesti ada keharmonian di antara dua sesuatu. Jelas, keharmonian ini pada dua hal konkret di luar, bukan pada selera atau minat subjektif.[32]

Kendati mungkin saja satu dari dua sesuatu itu adalah manusia itu sendiri, tapi ini tidak berarti manusia sebagai realitas yang mempunyai selera tertentu, tetapi dari segi bahwa ada kesempurnaan khas dirinya yang bisa terealisir di alam nyata. Sesuatu itu adalah tindakan manusia dan sesuatu lainnya adalah kesempurnaan sejati manusia. Setiap tindakan yang berakhir pada atau yang mengarah kepada kesempurnaan sejatinya, maka itulah baik. Dan setiap tindakan yang menjauhkan manusia dari kesempurnaannya, maka itu buruk. Karena itu, kebaikan atau keburukan tindakan sengaja manusia akan tampak jelas setelah melalui pertimbangan rasional dan pengamatan serta komparasi di antara tindakan itu dan kesempurnaan sejatinya.

Kebaikan dan keburukan ini tidak bergantung pada kecondongan subjektif, selera, atau kepada konvensi dan prakarsa kita. Baik dan buruknya seluruh tindakan tidak bisa dituntaskan dan dianalisis dengan kehendak, selera atau dengan konvensi i'tibar. Apakah bisa dikonvensi bahwa kezaliman itu baik dan keadilan itu buruk?! Secara prinsipal,

---

[32] Mishbah Yazdi, *Pisyniyoz Mudiriyat Islami*, hal.107-112.

dari manakah asal-usul baik atau buruknya konvensi dan aksi prakarsa ini sendiri? Apakah baik buruknya aksi konvensi ini juga konvensional?

Dengan kata lain, ketika kita menimbang-nimbang setiap tindakan sengaja kita dengan kesempurnaan manusiawi, akal kita hanya memberikan tiga alternatif: satu, kita menemukan hubungan positif di antara keduanya, artinya pelaksanaan tindakan itu akan membantu kita meraih kesempurnaan tertinggi manusiawi. Saat itu kita menyebut tindakan itu adalah baik. Kedua, hubungan di antara keduanya adalah negatif, artinya, pelaksanaan tindakan itu menghambat peraihan kita akan kesempurnaan manusiawi, ketika itu kita akan menyatakan tindakan itu sebagai keburukan. Dan ketiga, hubungan antara keduanya tidak positif, juga tidak negatif. Dalam konteks ini, tindakan itu tidak bisa dinyatakan baik atau buruk. Kaitannya dengan kesempurnaan hakiki manusia, tindakan itu nirnilai.

Jadi, standar kebaikan suatu tindakan sengaja adalah keharmonisan dan kesesuaian di antara tindakan-tindakan itu dengan tujuan dan maksud yang hakiki manusia. Dan standar keburukan suatu tindakan sengaja manusia yaitu ketidaksesuaian tindakan-tindakan tersebut dengan kesempurnaan terbesar pelakunya. Maka, konsep baik dan buruk moral pada dasarnya ekstensi-ekstensi konsep kausalitas. Sebagaimana sebab dan akibat diabstraksi dari entitas-entitas objektif di luar, kedua konsep tersebut (sebab dan akibat) benar-benar berlaku dan terterapkan pada entitas-entitas itu, dan entitas-entitas itu benar-benar tersifati oleh dua konsep.

7. AKAR PERDEBATAN DALAM STUDI MORAL

Dengan penjelasan yang kita bawakan berkenaan dengan standar baik buruknya tindakan-tindakan sengaja, kita temukan dengan jelas satu noktah penting, yaitu tentang akar

polemik dan perselisihan yang terjadi di antara satu kelompok, komunitas, masyarakat dan bangsa dengan yang lainnya berkenaan dengan baik buruknya suatu tindakan. Bahwa ada sebagian tindakan yang dianggap baik oleh sebuah masyarakat, pada saat yang sama dinilai buruk oleh masyarakat lainnya. Contoh yang biasa diulang-ulang, buruknya menyembelih binatang bagi sebagian suku di India, atau baiknya meminum minuman keras dan memakan daging babi bagi masyarakat Eropa, di saat umat Muslim memandang perilaku itu sebagai keburukan.

Sebagian besar pemikir melihat perbedaan ini sebagai bukti atas relativitas dan kenisbian nilai dan hukum-hukum moral. Tetapi, sekilas mengingat penjelasan yang kita kemukakan di atas tadi, jelas bahwa sumber perselisihan ini mungkin ada pada salah satu dari dua hal berikut ini: *pertama,* ketidaktahuan seseorang tentang kesempurnaan hakiki dan kekurangan dalam pandangan dunia. Kedua, ketidaktahuan atau pemahaman yang salah tentang hubungan antara tindakan-tindakan sengaja manusia dengan kesempurnaan yang sesungguhnya. Artinya, sekalipun ia mengetahui kesempuranaan sejatinya, namun ia tidak tahu apa pengaruh dan dampak tindakan ini dalam pencapaiannya akan kesempurnaan tersebut, akankah mengantarkan dirinya kepada kesempurnaan itu ataukah malah menjauhkannya?

Oleh karena itu, jika kita ingin mengikis habis perselisihan dan perbedaan pendapat di antara umat manusia menyangkut persoalan-persoalan moral, dan jika kita ingin semua individu umat manusia mempunyai pemahaman yang sama dan persepsi utuh tentang kebaikan dan keburukan tindakan, selain perlu meluruskan pemahaman mereka tentang kesempurnaan yang sesungguhnya, mereka harus berlindung di bawah naungan syariat dan wahyu ilahi. Tidak syak lagi, akal mansuia dengan sendirinya tidak mampu dalam banyak

persoalan menyingkap hubungan antara tindakan-tindakan sengaja dan dampak-dampaknya.

Tidak bisa dipungkiri bahwa kita temukan sedikit sekali perbedaan di antara mereka dalam mendiskusikan prinsip-prinsip moral; permasalahan-permasalahan yang oleh para pakar ushul fikih diistilahkan dengan *mustaqillat 'aqliyah.* Tetapi, begitu banyak kasus khususnya dalam kasus yang bersifat parsial dan kasus-kasus aplikatif prinsip-prinsip tersebut, di mana akal dengan sendirinya tidak mampu memberikan keputusan yang tegas dan jelas. Dalam salah satu syairnya Maulawi Rumi menyebutkan kerapuhan akal sehingga di situ akal menyadari dirinya perlu mencari bimbingan wahyu.

Wahyu sanggup menuntun dan mengarahkan akal untuk menemukan hubungan-hubungan yang tersembunyi di balik sejumlah tindakan dan kesempurnaan hakiki manusia. Maka, dalam kasus-kasus demikian itu, akal dengan bersandarkan kepada syariat, menerima penuh kebaikan dan keburukan serangkaian tindakan. Di sinilah cinta kasih, *luthf,* dan kepedulian Tuhan pada hamba-hamba-Nya. Di sini pula, betapa indahnya aforisme yang mengatakan: *Al-althâf asy-syar'iyyah althâfun fî al-wâjibat al-'aqliyah,* bahwa kewajiban-kewajiban syariat adalah kemurahan Ilahi di balik hukum-hukum akal.•

Pasal Kelima

ESENSI STATEMEN MORAL

Sebagaimana yang telah dipilah, permasalahan-permasalahan penting dalam filsafat akhlak bisa kita analisis dalam tiga aspek pembahasan: pembahasan semantik, pembahasan logis, dan pembahasan epistemologis. Subjek pembahasan yang sampai sekarang sudah dibahas berkaitan dengan permasahan dari aspek semantik konsep-konsep moral. Di dalamnya kita cukup mengenal sebagian pembahasan logis statemen-statemen dan konsep-konsep moral.

Di sini, kita akan membahas satu permasalahan epistemologis statemen moral yang amat penting, yang bisa dipandang sebagai satu permasalahan yang paling mendasar dalam filsafat akhlak, yaitu persoalan deklarativitas dan imperativitas statemen moral

Tidak syak lagi, semua filosof dan pemikir yang membahas permasalahan ini cukup menyadari dengan baik bahwa hukum moral yang beredar dalam percakapan keseharian, bisa diungkapkan ke dalam dua bentuk: imperatif dan deklaratif. Kepatutan dan kebaikan sikap adil, misalnya, biasa dituangkan ke dalam bentuk deklaratif: "Sikap adil adalah tindakan yang patut", sama biasanya ketika diungkapkan dalam bentuk

imperatif; "bersikaplah secara adil!" Atau untuk mengungkapkan kepatutan jujur sesuai dengan kondisi dan syarat tertentu, kita bisa menyatakannya, "kejujuran adalah baik", dan pada saat lain kita bisa juga menyatakan hal yang sama dengan "Jujurlah!". Demikian pula kaitannya dengan seluruh tindakan manusia yang bisa dinilai secara moral.

Tetapi, dari sini, statemen-statemen imperatif dan deklaratif mempunyai perbedaaan-perbedaan mendasar. Jika dalam kasus tertentu misalnya hukum moral secara redaksional, bisa diungkapkan ke dalam dua bentuk tadi, pada hakikatnya, salah satunya mesti bersifat metaforis yang digunakan mengingat faktor-faktor dan motif-motif pedagogis atau psikologis atau semacamnya. Padahal, satu statemen tidak bisa berupa imperatif, pada saat yang sama juga berupa deklaratif. Karena itu, semua orang yang bergelut dalam filsafat akhlak, secara serius dan saksama berusaha menanggapi pertanyaan apakah sebenarnya esensi stateme-statemen moral itu? Apakah statemen-statemen itu berupa imperatif ataukah deklaratif? Dengan ungkapan lain, apakah statemen moral itu berupa statemen konvensional/artifisial, ataukah bersifat deskriptif/informatif, yang dengan demikian kita bisa menganalisis kebenaran atau kesalahannya? Apakah statemen-statemen itu terbentuk dari konvensi dan penetapan perseorangan atau satu kelompok, masyarakat tertentu, tanpa ada kaitannya dengan sama sekali dengan realitas objektif di luar? Ataukah itu berupa statemen faktual yang menyingkapkan kepada kita akan objek-objeknya di alam luar?

Sembari menekankan pandangan yang kita pilih berkenaan dengan permasalahan ini, kita berusaha menuntaskan permasalahan statemen moral lainnya yang beraspek epistemologis. Permasalahan-permasalahan seperti kriteria pembagian akal kepada teoritis dan praktis, permasalahan apakah akal yang memahami hukum-hukum moral itu

berbeda dengan akal yang menyingkapkan hukum-hukum di bidang lain? Ataukah manusia tidak mempunyai lebih dari satu akal? Permasalahan rasionalitas statemen moral dan jenis inferensi yang digunakan dalam studi moral. Dan masih banyak lagi permasalahan yang pemecahannya bergantung pada penentuan pandangan terhadap imperativitas dan deklarativitas statemen-statemen moral.

1. IMPERATIVITAS DAN DEKLARATIVITAS

Sekalipun arti imperativitas dan deklarativitas, dan perbedaan keduanya cukup jelas, tetapi untuk membuka pandangan lebih lebar dalam pembahasan-pembahasan berikut, sangat tepat kiranya kita mengisyaratkan terlebih dahulu kepada definisi statemen imperatif adan statemen deklaratif serta perbedaan di antara keduanya.

Sebagaimana yang umum dalam tradisi logika, setelah membagi kata (*lafadz*) kepada sederhana (*mufrad*) dan tersusun (*murakab*), dan setelah menyebutkan bagian-bagian kata sederhana (*mufrad*), para ahli logika menguraikan *murakab* dengan membaginya kepada dua bagian: sempurna (*tamm*) dan kurang (*naqish*). *Murakab kurang* yaitu susunan kata yang audiens masih menunggu kelengkapannya ketika mendengar susunan itu, atau dalam istilahnyaÄ*"la yasihhus sukut alaih"*. Misalnya, jika seseorang mengatakan, "Nilai diri seseorang diukur oleh....", lalu ia diam, susunan kata demikian ini disebut *murakab naqish*. Tentunya, susunan-susunan kurang pun pada gilirannya terbagi kepada beberapa bagian.

Sebagai lawannya, murakab sempurna yang terdiri dari subjek dan perdikat atau antara *mukadam* dan *tali*-nya, dimana audiens tidak lagi menunggu setelah mendengar perkataan itu, atau dengan istilah *"yasihhu sukutu alaih"*, seperti pernyataan "nilai diri seseorang ditentukan oleh perbuatan-perbuatan baiknya". Murakab sempurna deklaratif yang

dalam istilah ilmu logika disebut juga dengan *qadhiyyah* (proposisi) atau *qaul* (ucapan)

Susunan sempurna yang mengandung relasi sempurna di antara bagian-bagiannya, berikutnya terbagi kepada dua bentuk: deklaratif dan imperatif. Ciri dasar susunan sempurna deklaratif adalah bahwa kalimat itu bisa dinilai kebenaran atau kesalahannya. Kalimat seperti "Revolusi Islam Iran pecah pada tahun 1979" atau "Pemerintahan kosmopolitan masa depan adalah milik kaum mustadh'afin", adalah susunan sempurna deklaratif, karena kalimat yang dinyatakan itu sesuai dengan fakta maka ia benar, jika tidak maka ia salah. Dengan kata lain, kalimat deklaratif yaitu kalimat yang, terlepas dari aspek tekstual dan gramatikal, mempunyai fakta yang ajek di luar. Adapun bentuk redaksional hanya berfungsi sebagai penyingkap fakta yang ada di luar itu.

Sebagai lawannya, susunan sempurna imperatif, yaitu kalimat yang tidak bisa dinilai kebenaran dan kesalahannya. Terlepas dari aspek lafaz, kalimat tersebut tidak punya fakta real di luar, tetapi relasi sempurna antara bagian-bagiannya dimaksudkan menjadi nyata dengan dinyatakannya susunan tersebut. Misalnya, kalimat "jadilah manusia yang terpercaya!", "jangan berkata bohong", "apakah kamu tahu dampak buruk meninggalkan amar makruf nahi mungkar?", "hai anak muda!", "oh seandainya kezaliman dan kejahatan di muka bumi ini sirna!", ,"oh... betapa salehnya orang itu!" dan lain sebagainya yang semuanya contoh dari macam-macam statemen-statemen imperatif. Pernyataan-pernyataan ini pada dasarnya tidak bisa disifati benar atau salah. Artinya, tidak ada satu pun dari pernyataan tersebut yang bisa dianalisis apakah sesuai dengan faktanya ataukah tidak sesuai. Karena, faktanya baru menjadi nyata dan ada hanya dengan rekayasa, imperativitas dan prakarsa si pembuat statemen itu. Tapi sebelum menyatakan statemen tersebut, maka tidak ada satu

fakta di balik itu.

Perlu disebutkan di sini, pembahasan deklarativitas dan imperativitas statemen moral merupakan bagian dari pembahasan-pembahasan yang serius dan penting sekali pada kurun terakhir ini di kalangan ulama ilmu ushul, sehingga banyak pendapat dan pandangan inovatif yang bermacam-macam yang mereka bawakan. Untuk lebih mengenal keseriusan, kejelian, dan ketelitian mereka, sangat tepat kita mengisyaratkan beberapa indeks persoalan yang mereka telaah menyangkut hal ini:

Apakah perbedaan statemen imperatif dengan statemen deklaratif?

Apakah perbedaaan itu pada aspek konseptualnya ataukah pada aspek asentualnya? Apakah perbedaan mereka pada corak maksud pembicara, artinya jika pembicara punya maksud mengungkapkan dari statemen tersebut, maka statemen itu adalah deklaratif, namun jika dengan statemen tersebut dia hanya bermaksud realisasi, maka statemen itu adalah imperatif?

Ataukah maksud realisasi itu sama sekali tidak ada pengaruh pada imperativitas sebuah statemen?

Apakah perbedaan statemen imperatif dan statemen deklaratif hanya pada bentuk signifikansinya? Artinya, jika seseorang dengan membentuk sebuah statemen bermaksud menunjukkan satu nisbah yang real dan faktual, maka statemen itu adalah deklaratif, jika tidak demikian maka imperatif?

Apakah perbedaan di antara mereka terletak pada jenis objek signifikansinya, bukan pada bentuk signifikansi itu sendiri? Artinya, jika objek stetemen itu adalah realitas nisbah, maka statemen itu adalah deklaratif, tetapi jika berupa realisasi dan penetapan nisbah, maka statemen itu imperatif.

Apakah kriteria benar salah pada kalimat deklaratif itu

maksud penggunaan (*qashdul isti'mal*) ataukah maksud serius (*qashdul jidd*)?

Apakah signifikansi asentual itu adalah kriteria kebenaran dan kesalahan ataukah nisbah sempurna?

Semua pertanyaan tadi merupakan persoalan-persoalan yang dibahas secara serius dan jeluk oleh pakar-pakar ushul fikih, sebagai kontribusi ilmiah yang besar dalam banyak pembahasan.

2. STUDI ATAS TEORI-TEORI

Dengan mencermati isu-isu dan pendapat-pendapat atas konsep-konsep moral dan pendefinisian konsep-konsep itu di pembahasan yang telah lalu, di sini keragaman pandangan tentang deklarativitas dan imperativitas statemen-statemen moral pun menjadi jelas, karena langkah pertama dan titik awal penyelesaian masalah ini adalah analisis semantik atas konsep-konsep moral. Tentunya, setiap pandangan yang dipilih dalam pembahasan di sana berpengaruh langsung pada pembahasan di sini. Karena itu, teori-teori moral bisa dibagi kepada dua mazhab besar: *satu*, mazhab deskriptif dan mazhab nondeskriptif. Teori-teori seperti imperativisme, emotivisme, preskriptivisme, sosiologisme, teori kehendak Tuhan, dan teori *i'tibariyah*, semuanya tergolong dalam mazhab nondeskriptif; yang meyakini imperativitas hukum dan statemen moral serta meyakini bahwa statemen itu tidak menggambarkan satu realitas faktual. Pada titik yang berlawanan, segerombol teori seperti naturalisme, intuisionisme, masuk dalam mazhab deskriptif yang menekankan deklarativitas statemen-statemen moral.

Berdasarkan pembagian ini, kita akan membahas secara sekilas sebagian teori-teori terpenting yang terkait, dan kita akan memberi keterangan tambahan dalam kesempatan mengritisi dan menganalisis aliran-aliran moral secara

terpisah.

2.1 Mazhab Nondeskriptif

Mazhab nondeskriptif, sebagaimana disebutkan, adalah mazhab yang meyakini imperativitas hukum dan statemen moral serta meyakini bahwa statemen itu tidak menggambarkan satu realitas faktual. Berikut ini aliran-aliran yang tergolong ke dalam mazhab nondeskriptif.

2.1.1 Imperativisme

Kaum imperativis meyakini bahwa sekalipun statemen moral secara redaksional berbentuk deklaratif, tetapi pada hakikatnya berpijak di atas perintah. "Harus berkata jujur" dan "berkata jujur adalah baik" adalah pernyataan menyimpang dari "berkatalah jujur!". Kalimat-kalimat perintah adalah salah satu statemen-statemen imperatif yang tidak bisa dianalisis dan diverifikasi kebenaran dan kesalahannya, karena tidak memberikan laporan dan signifikansi apapun tentang realitas faktual, sehingga tidak bisa dinilai benar atau salah, sesuai dengan faktanya di luar atau tidak sesuai.

2.1.2 Emotivisme

Kaum emotivis menerima bahwa statemen moral hanya menjelaskan kecondongan, hasrat dan perasaan khas si pembicara, dan tentunya itu semua tidak bisa disifati benar atau salah. Sebagaimana seseorang yang menyatakan, "Saya suka kopi", tidak bermaksud memberitakan dan menyingkapkan kepada kita satu realitas objektif di alam luar. Begitu pula, jika seseorang mengatakan, "Kebenaran adalah baik", dia tidak lebih dari mengeksperesikan emosi pribadi dan perasaan subjektif dirinya. Dengan kata lain, ketika premis-premis pemikiran positivisme logis itu diterima bahwa satu ucapan dan statemen bermakna hanya terbatas pada statemen-statemen analitik dan statemen sintetik yang menyingkapkan

realitas empiris, maka konsekuensi-konsekuensinya pun mesti diterima, bahwa statemen-statemen moral itu tidak bermakna dan kehilangan muatan kognitifnya, karena statemen-statemen itu bukan analitik, juga tidak bisa diverifikasi dengan pengalaman indrawi dan tes-tes empiris. Kesimpulannya, kebenaran dan kesalahan pun tidak ada di dalamnya, karena benar salahnya sebuah pernyataan itu ditentukan oleh kebermaknaan pernyataan itu sendiri.

Perlu ditambahkan di sini, berdasarkan pandangan emotivisme, seseorang yang menyatakan hukum moral dalam bentuk pernyataan, sebenarnya ia tengah menyetujui dan mengesahkan kecondongan dan tendensi subjektif dirinya. Bahkan, statemen moral itu tidak melaporkan kondisi mentalnya. Karena jika demikian, mereka tergolong menjadi penganut deskriptivisme, padahal mereka menegaskan bahwa pernyataan moral—berbeda dengan bentuk redaksionalnya—adalah pernyataan imperatif dan nondeskriptif.

Singkatnya pandangan emotivisme menekankan bahwa ciri dasar pernyataan moral bukan pada karakternya sebagai pelapor dan penyingkap kepercayaan si pembicara, melainkan ia hanya menunjukkan kecondongan dan kondisi-kondisi kejiwaaannya. Ciri dasar statemen moral juga bukan pada bertambah atau berubahnya totalitas pengetahuan audiens dengan hadirnya data baru. Statemen itu sekedar berpengaruh atas kecondongan dan, kemungkinan besar, juga atas perilakunya. Intinya, pernyataan-pernyataan moral pada dasarnya tidak beraspek imperatif, di dalamnya hanya ada segi mempengaruhi.

2.1.3 Preskriptivisme

Tokoh besar yang mewakili pandangan ini adalah R.M. Hare. Menurutnya, senada dengan kaum emotivis, fungsi pernyataan moral pada dasarnya bukan berupa deskriptif, juga

bukan deklaratif. Dan, jika pada sebagian statemen moral ditemukan aspek kognitif dan deskriptifnya, hal itu sekedar aksidental. Hare menyatakan, asas statemen moral terletak pada upaya menjawab pertanyaan praktis manusia, bukan pada upaya menanggapi persoalan teoritis dan kontemplatif.

Hukum dan pernyataan moral pada hakikatnya semacam anjuran dan saran yang disampaikan kepada audien dalam rangka menjawab pertanyaan, "Apa yang seharusnya saya lakukan?". Artinya, tujuan dasar penyampai adalah memberi tuntunan dan arahan kepada audiens, bukan memengaruhi emosi dan perasaannya. Ketika seseorang mengatakan "apa tindakan yang sepatutnya saya lakukan?", ia tidak menginginkan untuk dipengaruhi, tetapi mengharapkan arahan dan bimbingan.

Hare menegaskan, hukum-hukum moral persis seperti perintah-perintah ringan, mirip pesan-pesan petunjuk dan penyeru. Berbeda dengan perintah biasa, hukum-hukum moral mempunyai karakter kemutlakan dan keumuman.[1]

2.1.4 Teori Konvensionalisme (*I'tibariyah*)

Kembali menyinggung pandangan konvensi, telah kita simak bahwa sebagian tokoh besar memandang bahwa konsep-konsep moral itu mengekor pada tujuan dan maksud penetap (konventor). Bahwa esensi konsep-konsep moral tidak lain adalah konvensi dan penetapan dan prakarsa sesorang untuk tujuan dan maksud yang diinginkannya.

Tampaknya, sebagaimana yang diakui oleh para pengasasnya, konsekuensi logis dari teori ini adalah bahwa pernyataan moral yaitu statemen imperatif yang sama sekali tidak mempunyai aspek signifikansi akan realitas faktual di

---

[1] Untuk lebih rinci, lihat *Falsafeh Akhlâq dar Qarne Hodzer*, hal.39-44; *Dar-omadi be Falsafeh Akhlâq*, hal.146-155; *History of Ethics, in Encyclopedia of Philosophy* 3/ 109-110; *Problems of Ethics, in Encyclopedia of Philosophy*, 3/129-130.

baliknya. Karena, kalimat yang, setidaknya, salah satu dari bagian-bagiannya, katakan predikatnya, berupa konvensional, tidak mempunyai objek faktual di luar. Karena itu, hubungan yang ada antara subjek dan predikat pada pernyatan-pernyataan konvensional adalah penetapan dan pemprakarsaan.[2]

Syarat dasar tersifatinya pernyataan deklaratif oleh benar dan salah adalah bahwa pembicara dengan mengungkapkan pernyataan tersebut bermaksud menunjukkan objeknya di alam luar. Sementara, dalam hal-hal konvensiaonal tidak ada maksud demikian ini. Seseorang seperti Firdausi yang mengatakan, "dua tombak di pundak dua jawara: naga dan singa". Ia tidak bermaksud menginformasikan sesuatu yang objektif di alam luar. Tujuan dan maksud dia bukan menunjukkan bahwa di luar itu ada seorang di antara dua pahlawan itu benar-benar naga (dragon) dan lainnya benar-benar singa jantan. Atau ketika seseorang mengatakan "harus berkata jujur" atau "keadilan itu adalah baik", ia tidak hendak menjelaskan satu objek di luar. Maka, pernyataan-pernyataan di atas ini tidak bisa bernilai benar atau salah. Tentunya, penyampainya pun tidak bisa dinyatakan sebagai seorang yang jujur atau seorang pendusta.

Pada prinsipnya, harus diakui diketahui bahwa objek devisi kejujuran dan kebohongan adalah proposisi hakiki, di mana ada maksud signifikansi akan satu realitas objektif di baliknya, bukan persepsi-persepsi yang dikonvensikan dan ditetapkan oleh akal sehat manusia dalam rangka memenuhi kebutuhan vitalnya. Persepsi-persepsi itu sama sekali tidak ada kaitannya dengan fakta-fakta dan realitas objektif di luar.[3]

---

[2] Komentar Murtadha Muthahhari atas–*Ushule Falsafeh wa Rawesy Riyalism*, Muhammad Husain Thabathaba'i, 2/166.

[3] Komentar Murtadha Muthahhari atas *Ushule Falsafeh wa Rawesy Riyalism*, Muhammad Husain Thabathaba'i, 2/138.

Sebagaimana yang tampak pada beberapa catatan Allamah Thabathaba'i, kadangkala pengetahuan-pengetahuan konvensiaonal tersifati dengan kesalahan. Tetapi, ketelitian dalam seluruh tulisan dan pandangan beliau menunjukkan bahwa maksud beliau dari salahnya pernyataan konvensional itu bukan kesalahan yang sebenarnya, yaitu ketidaksesuaian kandungannya dengan faktanya, tetapi kesalahan metaforis. Atau, sebagaimana dalam ungkapan beliau, yaitu kesalahan *syairaneh* (puitis), sebagai satu bentuk kesalahan yang tidak ada kaitannya dengan pembahasan kita di sini. "Jika seorang peneliti dari sudut pandang ontologis memilah dan menentukan sesuai atau tidaknya konsep-konsep dan menentukan salah benarnya statemen-statemen, maka dia akan menemukan semua konsep dan statemen tersebut sebagai metafora. Tentunya, konsep-konsep itu tidak sesuai dengan objek-objeknya dan statemen yang terbentuk dari konsep-konsep itu akan dinilai salah, karena fakta kata singa[4] misalnya, binatang buas, bukan manusia. Dan, fakta kata bulan adalah benda langit, bukan benda bumi. Sebagaimana jika kata 'bulan' itu tanpa bantuan metafora, kita akan menggunakannya pada realitas batu, ketimbang kita menggunakan kata batu. Maka, penggunaan kata 'singa' itu salah dan tidak sesuai dengan objeknya. Atau, jika kita mengatakan "ada kalanya malam itu datang ketika matahari berada di atas kepala kita", statemen ini salah, tidak ada kesesuaian. Tetapi, si peneliti itu dapat menemukan perbedaan antara dua bentuk kesalahan tersebut, yaitu kesalahan faktual tidak meninggalkan kesan apapun, dan kesalahan puitis meninggalkan kesan dan pengaruh yang real dan nyata.[5]

---

[4] Misalnya dalam statemen "Ali adalah singa"—*penerj.*

[5] Muhammad Husain Thabathaba'i, *Ushul-e Falsafeh wa Rawesye Realism*, 2/ 153-155.

2.2 Mazhab Deskriptif

Telah kita katakan bahwa pandangan kita terhadap esensi konsep moral berpengaruh langsung atas kesimpulan kita tentang esensi pernyataan moral. Karena itu, jika seseorang dalam permasalahan konsep moral meyakini salah satu dari teori naturalisme atau intuisonisme, niscaya ia menerima statemen moral sebagai statemen deklaratif.

Tentunya, tentang objek yang dilaporkan oleh statemen-statemen moral, ada banyak pandangan yang beragam. Sebagian besar pemikir akhlak berpandangan bahwa fakta hukum-hukum akhlak ada pada kodrat manusia, bukan di luar diri manusia. Artinya, statemen-statemen moral itu hanya mengekspresikan kondisi-kondisi dan keadaan-keadaan dunia batin manusia, bukan dunia luar. Pada titik yang bersebera-ngan, ada sebagian pemikir lainnya yang berpandangan bahwa statemen itu benar-benar menyingkapkan fakta objektif.

Menurut hedonisme dan utilitarianisme, fakta hakiki pernyataan moral adalah keadaan dan kondisi-kondisi internal manusia. Padahal menurut intuisionisme, statemen-statemen moral mengungkapkan realitas-realitas faktual yang ada nyata di luar. Contohnya, seseorang seperti Moore, yang menganggap bahwa sifat kebaikan adalah sesuatu yang faktual dan konkret, adapun konsep-konsep lainnya bisa bermakna dan menjadi jelas dengan dirujukkannya kepada sifat dasar itu, pada konsekuensinya. Ia meyakini bahwa statemen seperti "harus berkata jujur" menunjukkan satu realitas konkret di luar yang digambarkan oleh statemen itu, dan tentunya statemen itu pun bisa bernilai benar atau salah. Jika statemen yang dimaksud sesuai dengan realitas dan fakta konkretnya, maka itu benar, tetapi jika tidak sesuai, statemen itu salah.

Pada dasarnya, intuisionisme sepaham dengan natural-

isme dalam hal bahwa statemen-statemen moral mengungkapkan ciri-ciri khas faktual pada tindakan-tindakan. Hanya saja, mereka berselisih pendapat dalam perihal kemungkinan tidaknya pendefinisian konsep dan analisis pernyataan moral. Bagi intuisionisme, sebagian istilah moral tidak bisa didefinisikan, sederhana, dan ada proposisi moral yang tidak bisa dianalisis serta diverifikasi. Menurut mereka, untuk menilai pernyataan seperti: "berkata jujur itu baik" dan berkata bohong itu tercela", tidak memerlukan penjelasan dan pembuktian dari statemen lainnya, karena statemen-statemen yang mengandung istilah kebaikan dan keburukan adalah hukum-hukum yang *badihi* (aksiomatis). Pernyataan-pernyataan itu bisa diketahui secara langsung oleh intuisi akal. Menurut intuisionisme, verifikasi benar salahnya pernyataan-pernyataan moral hanya dengan merujuk kepada intuisi akal.

Mereka sedemikian getolnya menegaskan aspek deskriptivitas dan deklarativitas pernyataan moral, sehingga menarik pengkritik-pengkritiknya untuk lebih memandang kegetolan mereka itu sebagai evidensi atas kerapuhan pandangan mereka. Frankena dalam hal ini mengatakan, "Sekalipun teori intuisionisme itu kokoh dan tidak terbantahkan, tampaknya tidak bisa diterima. Pernyataan-pernyataan itu juga memberikan penyelesaian dan penanganan yang kondusif, memberikan arahan, dan anjuran dan pesan dan persuasi.[6]

3. PANDANGAN ALTERNATIF

Menurut pandangan kami, ada semacam hubungan kausalitas antara tindakan-tindakan sengaja manusia dan kesempurnaannya yang sejati. Kita menyifati hubungan faktual itu dengan putusan moral. Konklusi yang jelas ini ditarik dari analisis-analisis atas konsep-konsep moral yang

---

[6] W.Frankena, *Falsafeh Ahklâq*, hal.219-220.

pernah kita kemukakan. Karena, sebagaimana konsep 'harus' dan 'jangan' menyingkapkan satu bentuk hubungan faktual antara tindakan sengaja dan kesempurnaan sejati manusia, konsep baik dan buruk, sebagai konsep falsafi, juga menunjukkan bentuk hunbungan di antara dua hal tersebut. Dengan demikian, tentu pernyataan-pernyataan moral pun berbentuk deklaratif yang menyingkapkan realitas konkret di luar. Maka, ia pun bisa dinilai benar salahnya.

Pada prinsipnya, kendati sebagian statemen dan hukum moral dituangkan dalam bentuk imperatif, dari aspek signifikansi akan fakta di luar, mereka tidak ada bedanya dengan statemen dan hukum yang berlaku di bidang-bidang sains ataupun matematika. Maka, sebagaimana statemen empiris menyingkapkan realitas konkret di luar, statemen moral pun menyingkapkan realitas faktual, hanya saja mereka berbeda pada ciri-ciri khas yang ada pada statemen moral. Dan, standar kebenaran dan kesalahan yang berlaku pada statemen-statemen empiris, logis, dan filosofis juga berlaku pada statemen moral.

Sebagaimana yang telah kami jelaskan, standar benar salahnya statemen empiris, logis dan falsafi adalah kesesuaian atau tidaknya pernyataan-pernyataan itu dengan fakta di luar.[7] Fakta (*nafs al-amr*) statemen-statemen empiris dan saintis adalah realitas-realitas konkret, dan fakta pernyataan-pernyataan filosofis dan logis adalah ruang intelektual objek-objeknya yang beragam sesuai dengan bentuk pernyataan itu sendiri. Misalnya, fakta pernyataan-pernyataan logis yaitu pada lapisan atau tingkatan tertentu dari intelek. Dan fakta statemen "kemustahilan bertemunya dua kontradiktif" adalah kenyataan objektif yang diandaikan oleh intelek. Dengan demikian, kriteria benarnya statemen-statemen moral adalah

7 M.T. Misbah Yazdi, *Âmuzesye Falsafeh*,1/222-224.

efektifitas atau tidaknya tindakan dalam pencapaian tujuan dan maksud yang diinginkan.[8]

Perlu diingatkan di sini, mungkin saja setiap orang mengalami kesalahan dalam menemukan menentukan tujuan finalnya, ataupun dalam memilih jalan pencapaian tujuan finalnya. Tetapi, kesalahan-kesalahan ini tidak menggugat objektivitas hubungan sebab akibat antara tindakan-tindakan sengaja dan dampak-dampak yang ditimbulkannya, sebagaimana perselisihan di kalangan ilmuwan dan ahli fisika tidak bisa dijadikan alasan untuk menafikan realitas empiris. Dengan kata lain, anggapan yang menyatakan bahwa satu statemen itu deklaratif tidak berarti bahwa dengan serta merta ia benar, tetapi statemen deklaratif mungkin saja benar dan mungkin asaja salah. Jelas, statemen deklaratif yang salah berbeda dengan statemen imperatif. Dalam statemen deklaratif yang salah, terdapat aspek signifikansi akan realitas konkret, tetapi signifikansi yang salah dan tidak sesuai dengan faktanya. Adapun dalam statemen imperatif, sama sekali tidak ada aspek signifikansi akan realitas faktual apapun di dalamnya.

4. FUNGSI STATEMEN IMPERATIF DALAM AKHLAK

Sambil menekankan deklarativitas esensi statemen-statemen moral, sebagaimana yang telah diuraikan, pertanyaan yang muncul beikutnya adalah "mengapa bentuk imperatif seringkali digunakan dalam menjelaskan hukum-hukum[9] moral? Dan jika semua konsep moral menjelaskan satu corak hubungan antara tindakan-tindakan sengaja dan efek-efeknya, mengapa mereka tidak menjelaskan langsung, lugas,

---

[8] *Ibid.*, 1/231-233.

[9] Istilah hukum berarti keputusan yang pada hakikatnya terdiri dari subjek dan predikat. Ia sama dengan statemen. Setiap istilah hukum di sepanjang buku ini searti dengan statemen—*penerj.*

dan terperinci hubungan-hubungan itu, ketimbang menggunakan konsep-konsep seperti baik, buruk, harus, tidak boleh, jangan?

Tampaknya, penghematan dan penyederhanaan menjadi salah satu alasan yang lebih tepat dalan penggunaan konsep-konsep moral, ketimbang menjelaskan hubungan-hubungan tindakan dengan dampaknya secara lugas dan terurai. Karena itu, alih-alih kita menyatakan, "jujur itu dapat membangun kepercayaan sosial, menanamkan ketulusan interaksi antarkomponen atau kelompok, serta dapat menarik ridha Tuhan", kita mengatakan, "Bohong itu dapat mengakibatkan rapuh hubungan sosial, kotornya suasana pergaulan dan mendatangkan murka Tuhan", kita bisa menyatakan dua hal ini dengan ungkapan yang lebih efisien dan simpel, misalnya; "Jujur itu baik" dan "Bohong itu buruk".

Lain dari itu, dibandingkan dengan statemen deklaratif, statemen imperatif, dari segi pedagogis, memberikan kesan dan pengaruh lebih besar pada pendengar. Statemen imperatif mampu menanamkan kepercayaan diri secara lebih dalam pada jiwa anak didik, menegaskan keseriusan dan kebenaran pesan-pesan sang pendidik, dan dapat membangkitkan motivasi secara lebih kuat pada mereka untuk melakukan tindakan-tindakan moral. Ini semua tidak tampak pada statemen-statemen deklaratif dan deskriptif, selain penekanan dan pengesanannya yang begitu lemah.

5. IMPLIKASI IMPERATIVITAS STATEMEN MORAL

5.1 Perlunya kepada Konventor

Jelas bahwa imperativitas dan konvensi memerlukan juru sebagai pelaku konvensi. Maka, jika statemen-statemen moral itu dianggap sebagai statemen imperatif, niscaya menuntut adanya konventor. Karena itu, tokoh-tokoh nondeskriptivis

berusaha mengidentifikasi konventor yang berwenang meletakkan dan mengeluarkan statemen moral. Upaya ini pula memecah belah tubuh nondeskriptivisme menjadi beberapa penggal pandangan. Pengikut teori kehendak Tuhan, meyakini bahwa peletak hukum-hukum moral adalah Tuhan. Disusul oleh sosiologisme yang memperkenalkan akal sehat (*common sense*). Pandangan-pandangan seperti imperativisme, emotivisme, dan preskriptivisme mengangkat akal budi dan emosi sebagai pemegang otoritas pembuatan dan peletakan hukum-hukum moral.

Namun, menjadi jauh berbeda tatkala statemen moral itu diterima sebagai statemen deklaratif; yang menyingkapkan dan melaporkan realitas objektif di luar. Persoalan identifikasi juru konvensi itu kehilangan objektivitasnya.

5.2 Menerima Dualisme Akal

Salah satu implikasi irasional dari imperativitas statemen moral adalah keniscayaan mengakui adanya dua akal pada masnusia: akal teoritis yang berurusan dengan aspek ontologis (ada atau tiadanya) segala sesuatu, dan akal praktis yang berurusan dengan aspek aksiologis (harus tidaknya atau patut tidaknya). Dan, karena statemen-statemen moral itu kita anggap tidak menyingkapkan hal-hal faktual, dan hanya berfungsi untuk menjelaskan kewajiban dan arahan, di sini kita telah mendikotomikan konsep-konsep yang berkaitan dengan realitas dari konsep-konsep yang bertalian dengan nilai, di mana satu perangkat kognitif tidak akan bisa melakukan fungsinya untuk menangkap dua bentuk konsep ini secara sekaligus.

Perlu dilampirkan di sini, akal teoritis dan akal praktis ini telah menjadi bagian isu filosofis dan epistemologis yang penting, yang sejak dahulu dibahas di kalangan filosof dan teolog secara serius. Tidak heran jika ditemukan banyak

pandangan yang beragam berkenaan dengan definisi dan fungsi kedua akal tersebut. Kendati mereka tidak memilah-milah mana konsep yang berurusan dengan realitas dan mana konsep yang berkaitan dengan nilai dan keharusan, sebagian besar dari mereka membedakan kedua bentuk konsep itu dengan alasan dan motif-motif lain. Melalui penjelasan sekilas di bawah ini tentang pandangan-pandangan terpenting berkenaan dengan isu tersebut, segera kita akan mengemukakan pandangan alternatif kita.

Filosof besar seperti Ibnu Sina,[10] Bahmanyar,[11] Abul Barakat Baghdadi,[12] Mulla Shadra di dalam sebagian karyanya[13] dan Abdurrazaq Lahiji[14] mengartikan akal teoritis sebagai perangkat kognitif yang mempersepsi hal-hal universalia (konsep dan proposisi universal), baik yang berkaitan dengan tindakan pilihan manusia seperti "keadilan adalah baik" dan "kezaliman adalah buruk", ataupun yang berkaitan dengan realitas objektif. Adapun kerja akal praktis adalah perangkat kognitif yang mempersepsi hal-hal partikular untuk kegunaan aplikatif. Konsekuensi yang jelas dari pandangan ini adalah pengakuan akan adanya dua jenis akal pada manusia: akal yang khusus berurusan dengan universalia dan akal lain yamng berurusan dengan partikularia dan praktika.

Dalam definisi sekelompok besar filosof lainnya seperti Quthbuddin Razi dalam *al-Muhkâmat,*[15] almarhum Mahdi

---

[10] Ibnu Sina, *ar-Ras,il (Risâlat al-Hudûd)*, hal.88; Ibnu Sina, *asy-Syifâ' ath-Thabi'iyyat*, hal.184-5.

[11] Bahmanyar, *At-Tahshîl*, 1/789-790.

[12] Abul Barakat Baghdadi, *Al-Mu'tabar fî al-Hikmah*, 2/311.

[13] Mulla Shadra, *Asy-Syawâhid al-Rubûbiyyah*, hal.201; Mulla Shadra, *Al-Mabda wal Ma'âd*, hal.258.

[14] Abdurrazzaq Lahiji, *Gauhar Murad*, hal.108.

[15] *Syarh al-Manzhumah Hikmat*, hal.310-311.

Naraqi dalam *Jâmî' as-Sa'âdat* [16] dan Ibnu Maytsam Bahrani dalam syarahnya atas *Nahj al-Balâghah*,[17] akal teoritis yaitu daya kognitif (*nazhari*) yang berfungsi mempersepsi segala seuatu, baik yang bersifat universal ataukah partikular, baik yang berkaitan dengan tindakan ataukah selainnya. Sementara akal praktis yaitu daya eksekutor (*amili*) yang fungsinya hanya sebagai pelaksana, yang tidak ada unsur persepsitas. Menurut mereka, penggunaan kata akal pada dua istilah itu adalah ekuivokal (*isytirâk lafdzi*). Namun secara prinsipil, dua jenis daya ini tidak ada segi kesamaannya, selain keduanya bagian dari daya-daya jiwa manusia.

Pandangan lain tentang definisi akal *nazhari* dan akal praktis, adalah bahwa manusia pada dasarnya tidak mempunyai dua daya kognitif terpisah dan mandiri satu dari yang lainnya, tetapi hanya ada satu daya kognitif yang kita sebut sebagai akal teoritis, dan dalam kondisi-kondisi tertentu daya itu juga disebut akal praktis. Mahdi Hairi Yazdi menguraikan, setiap bentuk pengetahuan dan persepsi, baik yang berkaitan dengan tindakan ataupun tidak, ada dalam ruang lingkup akal praktis, bahkan termasuk di dalamnya pengetahuan-pengetahuan partikular seperti "Harus membantu orang miskin itu!", sementara jika seseorang secara faktual membantu si miskin itu, maka dalam konteks ini daya kognitif itu sendiri yang mempersepsi fakta kasus tersebut. Dalam konteks ini pula, daya kognitif itu disebut sebagai akal praktis, setelah pada tataran sebelumnya mengambil mana akal teoritis. Oleh sebab ini, perbedaan di antara keduanya terletak pada apakah data-data akal teoritis berakhir pada tataran aplikatif atau tidak.[18]

---

[16] Naraqi, *Jâmî' as-Sa'âdat,* 1/58-59.

[17] Ibnu Maytsam Bahraini, *Syarh 'ala al-Miah Kalimah lî Amîr al-Mu'mînîn,* hal.14.

[18] Mahdi Hairi Yazdi, *Kowesyhoye Aqle Nazhari,* hal.241-2; Mahdi Hairi Yazdi, *Kowesyhoye Aqle Amali,* hal.193-201.

Logisnya, sebelum kita menganalisis akal teoritis dan akal praktis, kita mendefinisikan akal itu sendiri, sehingga kita mendapatkan keterangan yang jelas lalu kita membahas sebab (alasan) pembagian akal itu kepada teoritis dan praktis.

Berbagai definisi berkenaan dengan akal amat mudah dijumpai dalam catatan-catatan kaum filosof dan kaum teolog serta pakar-pakar ushul fikih Muslim. Perbedaan pada kebanyakan definisi itu hanya dalam gaya perumusan saja. Sebagian menganggap bahwa akal mempunyai tuntutan, kebutuhan dan konsekuensi-konsekuensi tertentu yang hanya bisa terpenuhi dengan melakukan tindakan-tindakan tertentu dan mendapatkan sifat-sifat khas. Kutukan atau hujatan diberikan oleh oleh umat berakal sehat terhadap sebagian tindakan, tidak lain demi pemenuhan tuntutan-tuntutan akal mereka.

Sebagaimana yang ditegaskan oleh sebagian ulama besar, pada hakikatnya akal adalah daya kognitif yang ciri dasarnya adalah mengetahui pengetahuan-pengetahuan universal dan tidak ada satu bentuk kecondongan apapun padanya. Pada prinsipnya, daya akal bukan berupa kecondongan atau tendensi. Dan jika pada suatu saat terdapat semacam kecondongan yang dinisbahkan kepada akal, maka penisbahan ini bersifat metaforis, bukan yang sesungguhnya, sebagaimana kita kadang kala mengatakan "mata saya menikmati pemandangan itu" padahal, penikmatan pada hakikatnya tidak berkaitan dengan mata. Fungsi mata adalah melihat dan mencerap, sementara penikmatan berkaitan dengan jiwa dan ruh manusia.

Alhasil, akal sama sekali tidak punya segala bentuk dorongan, perintah anjuran, larangan dan pengekangan. Stimulasi tidak ada kaitannya dengan akal. Keinginan besar menemukan dan memahami kakikat segala sesuatu mendorong manusia untuk mencari dan menyelidikinya. Ia akan

merasakan kelegaan dan kepuasan tersendiri di dalam jiwanya segera setelah mendapatkan pemecahan masalah-masalah yang rumit.

Sebagian filosof mengatakan, "Akal adalah martabat ruh dan jwa manusia sebagai penalar, ia bukan satu daya khas dari daya-daya internal manusia. Tapi tampaknya, hakikat ruh lebih tinggi dari sekedar memahami konsep-konsep. Kerja ruh adalah penghayatan dan pengenalan kehadiran (presentif) secara langsung, sedangkan pengenalan konsep-konsep bergantung sebuah daya dari daya-daya jiwa, yaitu daya yang ada pada derajat yang lebih rendah dari derajat tinggi jiwa, yaitu akal budi (*quwwah 'aqilah*)".[19]

Dengan demikian, kita juga sepakat dengan filosof-filosof besar seperti Farabi,[20] Mulla Hadi Sabzawari,[21] Muhaqiq Isfahani,[22] Marhum Muzhaffar[23] menerima bahwa perbedaan akal teoritis dan akal praktis terletak pada bentuk objek-objek akal. Jika objek yang dipersepsikan akal adalah hakikat-hakikat faktual seperti Tuhan dan sifat-sifat substantifnya, maka akal itu bersifat teoritis. Sementara, jika objek pengetahuan akal berupa hal-hal praktis, seperti baiknya keadilan dan buruknya kezaliman, baiknya tawakal dan mulianya kepasrahan diri dan ridha, kewajiban shalat dan kesunahan shalat malam, dan semacamnya, pada perspektif ini akal itu bersifat praktis. Karena atas dasar ini, manusia tidak mempunyai dua akal yang terpisah mandiri dari satu sama lainnya. Hanya ada satu akal pada jiwa manusia, yang objek-objek pengetahuannya berbeda-beda. Dengan perspektif ini,

---

[19] *Rasâil Ikhwân ash-Shafa' wa Khillan al-Wafa'*, 1/457; *Syarh al-Musthalahat al-Falsafiyah*, hal.216.

[20] *Syarh Manzhumah Hikmat*, hal.310.

[21] *Ibid.*

[22] *Nihâyat al-Dirâah fî Syarh al-Kifatah*, 2/311.

[23] *Ushul al-Fiqh*, 1/205; *al-Manthiq*, 295-296.

akal bisa dibagi kepada dua macam: akal praktis dan akal teoritis.

Sekali lagi kita tekankan bahwa jika seseorang menganggap bahwa hukum-hukum moral itu berupa konvensi-konvensi atau bersifat imperatif, maka berdasarkan perbedaan yang ada di antara pernyataan imperatif dan pernyataan deklaratif, ia lazim menerima konsekuensi logisnya, yaitu mengakui adanya dua akal yang berbeda pada diri manusia, dimana fungsi yang satu adalah mengetahui konsep-konsep yang berkaitan dengan realitas-realitas objektif dan hal-hal konkret, dan fungsi yang kedua adalah mengenal dan mempersepsi konsep-konsep yang berkaitan dengan nilai, keharusan, kewajiban, dan obligasi.

Tetapi, dengan menekankan deklarativitas statemen moral faktualitas konsep-konsep moral dan konsep valuatif, tidak perlu lagi mengasumsikan adanya dua jenis akal. Jadi, pada sadarnya kita tidak mempunyai dua akal. Dan, mereka yang mengakui imperativitas statemen moral masih perlu menganalisis dan menuntaskan semua implikasi absurd dan konsekuensi irasional di atas itu.

5.3 Tidak Adanya Kriteria Rasionalitas Hukum Moral

Persoalan rasionalitas hukum-hukum moral dan menganalisis peran akal dan inferensi demonstratif dalam permasalahan-permasalahan moral, merupakan salah satu pembahasan terpenting epistemologis yang berkaitan dengan statemen-statemen moral. Pembahasan ini pula yang bisa menimbang kuat lemahnya aliran-aliran dan pandangan-pandangan moral.

Jelas, sekiranya apabila metode inferensi dan demontrasi ini tidak dibuka, evaluasi dan analisis atas alitan-aliran, pandangan dan teori moral menjadi tidak mungkin, dan tidak bisa memverifikasi kebenaran dan kesalahannya. Eksplanasi

rasional dan logis atas hukum-hukum moral hanya bisa dilakukan tatakala ada hubungan logis di antara nilai dan realitas, di antara keharusan dan kenyataan, dan nilai itu sedemikain rupa sehingga bisa dikompromikan dan dirujukkan pada realitas. Karena, kerja dan fungsi akal hanya menyingkap realitas-realitas ob§^{2}ktif. Tetapi, jika hukum-hukum moral itu dianggap bersifat imperatif, maka bukan hanya tidak ada hubungan logis antara nilai dan realitas, tetapi bahkan tidak ada satu pun alasan rasional yang bisa membuktikan hukum-hukum itu. "Kecondongan dan selera perseorangan atau kolektif tidak bisa dijustifikasi oleh pembenaran rasional, misalnya, tidak bisa kita mempertanyakan, "Atas dasar apa manusia menyukai bunga?" Kesukaan, selera, kecondongan, kegemaran tidak bisa diverifikasi secara rasional. Pembuktian rasional baru bisa disuguhkan manakala objek pembuktiannya berada dalam jaringan sebab musabab.

Seluruh teori nonkognitif berhadapan langsung dengan konsekuensi absurd ini, sehingga mereka tidak menawarkan sebuah kriteria logis untuk menilai dan mengevaluasi hukum-hukum moral. Pada dasarnya, dengan menganggap imperativitas statemen-statemen moral, mereka tidak akan menemukan metode analisis dan klarifikasi atas kebenaran dan kesalahan statemen-statemen tersebut. Karena itu, tidak ada kemungkinan lagi untuk menganalisis kebenaran atau kesalahan sebuah aliran atau teori moral, juga tidak akan ada satu dalil pun yang bisa membela satu pandangan moral atas lainnya. Karena berdasarkan teori-teori nonkognitif, maksimal yang bisa mereka lakukan adalah bahwa statemen-statemen moral hanya menyingkapkan kepada kita akan jatuhnya kehendak penetap pada satu nilai moral. Tatkala seseorang memerintahkan, "harus berkata jujur!", kendati kalimat perintah ini tidak menunjukkan satu realitas objektif di luar, namun secara konsekuentif ia menjelaskan kepada kita bahwa

ada satu kehendak dan maksud pada diri pembicara. Sebaliknya, jika seseorang mengatakan "jangan berkata jujur!", perkataan ini juga secara konsekutif menunjukkan adanya kehendak menolak pada dirinya. Tetapi, tidak ada pintu kesempatan untuk menilai benar salahnya satu pun dari dua bentuk perintah di atas.

Perlu dicamkan di sini, kebanyakan penganut mazhab nonkognitif juga menyadari permasalahan ini. Bahkan sebagian mereka mengganggapnya sebagai poin kuat dari mazhab mereka. Misalnya, Ayer selepas menjelaskan bahwa jika seseorang mengatakan, "mencuri itu buruk", sebenarnya ia tidak mengungkapkan satu pernyataan apapun, menegaskan bahwa "orang lain mungkin saja berbeda pandangan dengan saya tentang kesalahan mencuri. Artinya, dia tidak mempunyai perasaan yang saya alami, dan dia menentang saya karena emosi-emosi moral saya, namun, secara pasti tidak bisa saya memastikan bahwa ia tidak bisa menggugurkan pernyataan saya, karena dengan mengatakan bahwa jenis tindakan itu benar atau salah, saya tidak menyampaikan informasi tentang satu fakta di alam luar, bahkan tentang kondisi mental saya. Saya hanya hanya mengekspresikan sebagian emosi dan perasaan moral pribadi. Jadi, pertanyaan "Manakah salah satu dari kita yang berkata benar?" menjadi tidak lagi berarti, karena masing-masing dari kita tidak menyampaikan satu statemen faktual (yang berfakta)".[24]

Allamah Thabathaba'i (1321-1402 H) juga menyatakan, "Berkenaan dengan"*i'tibariyyat* (hal-hal konvensional), tidak bisa mengandalkan pembuktian rasional, karena pembuktian ini hanya berlaku pada realitas-realitas objektif".[25] Dalam *Nihâyat al-Hikmah*, beliau juga mengemukakan dalil-dalil atas

---

[24] A.Ayer, *Language, Truth, and Logic*, hal.146-7.
[25] *Ushule Falsafeh wa Rawesy-e Realism*, 2/196.

ketidakmungkinan penggunaan argumentasi rasional pada permasalahan-permasalahan moral. "Syarat sebuah argumen rasional adalah bahwa premis-premisnya bersifat niscaya, abadi, dan universal. Sementara, siaft-sifat ini hanya terdapat pada proposisi-proposisi faktual yang sesuai dengan objeknya".[26] Karena itu, beliau memandang bahwa semua argumentasi yang dibawakan dalam persoalan-persoalan moral lebih merupakan *masyhurat*[27]; yang tidak mempunyai fakta objektif selain kesepakatan dan konvensi manusia-manusia yang berakal sehat. Tentunya, ketika hukum-hukum moral itu bersifat konvensional dan imperatif, ia tidak akan mengambil posisi apapun dalam premis-premis *burhan* (demonstrasi), juga tidak akan bisa ditarik sebagai konklusi dari premis-premis *burhan*. Sesuai dengan uaraian Syahid Muthahari, "Kita tidak bisa menetapkan dengan sebuah dalil yang bagian-bagiannya menyusun sebuah fakta-fakta objektif, kita tidak bisa membuktikan sebuah klaim konvensional. Begitu pula, kita tidak akan bisa dengan sebuah argumen yang tersusun dari premis-premis konvensional menjelaskan satu hakikat dari sekian hakikat yang ada. Bahkan kita pun tidak akan bisa menarik kesimpulan konvensional dari premis-premis konvensional yang membentuk *burhan*. Dalam hal-hal konvensional, mendahuluinya sesuatu atas dirinya sendiri dan mendahuluinya akibat atas sebabnya menjadi tidak mustahil. Atau, ketiadaan keseluruhan dengan ketiadaan bagiannya, ketiadaan yang bersyarat dengan ketiadaan syaratnya, menganggap sesuatu sebagai esensi dan menetapkan hubungan kausalitas antara dua sesuatu, juga bukan

---

[26] Allamah Thabathaba'i, *Nihâyat al-Hikmah*, hal.259.

[27] Yaitu kepercayaan-kepercayaan yang populer diterima oleh umumnya manusia, terlepas dari nilai dualismenya (kebenaran dan kesalahannya). *Masyhurat* lebih menekankan penerimaan luas manusia, bukan pada kebenaran dan kesalahannya—*penerj.*

keniscayaan dan tidak irasional[28] dalam perihal konvensional."

Sebagian pakar yang dengan gigih mempertahankan dikotomi nilai dari realitas dan menekankan imperativitas statemen moral, dalam kaitannya dengan peran akal budi dan argunentasinya dalam moralitas mengatakan, "Dengan serangkaian pembuktian rasional, kita tidak bisa memastikan bahwa sesuatu itu baik atau buruk. Dengan alasan yang sama, kita juga tidak bisa meyakinkan bahwa harus atau jangannya suatu tindakan dengan argumentasi logis apapun".

6. PENDALILAN RASIONAL STATEMEN MORAL

Sebagaimana yang telah lalu, kita juga menerima bahwa statemen-statemen konvensional dari segi bahwa mereka adalah konvensional yang tidak ada hubungannya dengan realitas objektif apapun, tidak mempunyai sifat-sifat atau syarat-syarat pembuktian rasional, yaitu niscaya, abadi, dan universal. Karena itu, statemen-statemen moral tidak bisa digunakan sebagai premis-premis pembuktian itu, juga tidak bisa dibetot darinya. Namun, inti permasalahan terletak pada "apakah statemen-statemen moral itu bersifat konvensional semata ataukah mengacu pada realitas-realitas faktual"?

Dalam pembahasan terdahulu, kita telah menunjukkan secara tegas dan rinci semua konsep dan statemen moral berakar pada realitas–realitas objektif. Artinya, konsep dan statemen moral mempunyai acuan faktual di luar. Karena itu, dengan bersandar pada realitas objektif tersebut, kita bisa menyajikan pembuktian rasional atas benar salahnya hukum-hukum moral, serta kita melibatkannya sebagai premis di dalamnya.[29]

Begitu pula, kita sepakat bahwa statemen-statemen moral

---

[28] Komentar Muthahhari atas *Ushul-e Falsafeh wa Rawesy-e Realism*, 2/166-7.
[29] Komentar Mishbah Yazdi atas *Nihâyat al-Hikmah*, hal.393.

dari perspektif tertentu berupa *masyhurat*. Tapi harus kita ketahui bahwa ke-*masyhurat*-an (kepopuleran) sebuah statemen tidak menandakan selain satu realitas, yaitu kesepakatan pandangan orang-orang yang berakal sehat.

Masyhurat itu sendiri sering kali dipahami tidak sebagaimana yang diuraikan oleh ahli-ahli logika dan para filosof Muslim. Merujuk kembali kepada catatan-catatan Farabi,[30] Ibnu Sina,[31] Bahmanyar,[32] Katibi,[33] Nashiruddin Thusi[34] dan Suhrawardi,[35] dengan gamblang menjelaskan bahwa mereka tidak melihat pertentangan antara kepopuleran suatu statemen dengan kemungkinannya untuk dinilai benar salahnya, juga untuk didemostrasikan (dibuktikan secara rasional). Ibnu Sina dalam *Donesy Nomeye 'Alai* memberikan contoh, "kebanyakan orang menerima bahwa "keadilan itu baik", "dusta itu buruk", "tidak boleh membuka aurat di hadapan lelaki", "Tidak boleh melukai jiwa yang tak bersalah", "Tuhan Mahakuasa dan tahu akan segala sesuatu", sebagian contoh-contoh itu adalah benar, tetapi kebenarannya perlu pembuktian".[36] Nashiruddin Thusi menambahkan, "*Masyhurat* hakiki mutlak seperti 'keadilan itu baik', 'kezaliman adalah buruk', diterima luas oleh semua orang dan dibenarkan oleh akal praktis. Namun, menurut akal teoritis, ada sebagian masyhurat yang benar dan ada pula yang salah. Yang pasti, kebenaran sebuah *masyhurat£*baru dipastikan dengan demonstrasi (*burhan*)". [37]

Karena itu, bisa kita pastikan bahwa statemen-statemen

---

[30] Farabi, *al-Manthiqiyyat*, 1/363-6, 421-4.

[31] Ibnu Sina, *asy-Syifâ'*, bagian manthiq, 3/66; Ibnu Sina, *al-Isyârat wa Tanbihat*, 1/351; *Donesy nomeye 'Alai*, hal.52-3.

[32] Bahmanyar, *At-Tahshîl*, hal.99.

[33] Katibi, *Syarh asy-Syamsyiyyah*, hal.168.

[34] Nashiruddin Thusi, *Asâs al-Iqtibâs*, hal.346-7.

[35] Suhrawardi, *Hikmât al-Isyrâq*, hal.42.

[36] *Donesy nomeye 'Alai*, hal.52.

[37] Nashiruddin Thusi, hal.346-7.

moral dalam bentuknya yang berlaku di tengah masyarakat manusia adalah *masyhurat*, namun sedikit saja kita mencermati dan meneliti statemen moral itu bisa kita rujukkan kepada statemen yang benar dalam artian yang sesungguhnya, sehingga dapat dilibatkan dalam premis silogisme demonstrasi. Tentunya dengan syarat, yaitu subjek faktual statemen-statemen moral itu betul-betul jelas dan gamblang, misalnya "berkata jujur itu baik". Statemen moral ini bersifat populer kebenarannya dan tidak bisa didemonstrasikan, karena demonstrasi itu mutlak; tidak ada pengecualian padanya, sementara kita temukan dalam beberapa kasus dimana berkata jujur di dalamnya adalah buruk dan tidak boleh, seperti kejujuran yang menyebabkan terbunuhnya manusia yang tak berdosa. Tetapi, pada hakikatnya adalah apa yang bertempat sebagai subjek statemen moral adalah satu bentuk kejujuran yang berguna dan menunjang pencapaian kesempurnaan sejati, bukan segala bentuk kejujuran.

Secara umum bisa kita katakan, seluruh statemen moral mempunyai dua postulat yang mutlak, dimana setiap subjeknya ketika tercakup dalam salah satu postulat itu, ia akan mendapatkan predikat yang sebenarnya, dan akan memenuhi syarat-syarat demonstrasi. Postulat pertama adalah *segala sesuatu yang berguna dalam pencapaian tujuan yang kita inginkan adalah baik*, dan postulat kedua adalah *apa saja yang menghambat pencapaian tujuan yang kita inginkan adalah buruk.*

7. RELATIVITAS NILAI MORAL

Konsekuensi absurd lain yang membelit teori-teori nonkognitif adalah keniscayaan menerima relativitas moral. Karena, ketika nilai-nilai moral itu ditentukan oleh kecenderungan, selera, dan hasrat individual ataupun kolektif, dan tidak ada landasan faktual di luar, maka dengan berubahnya selera dan hasrat itu berubah pula penilaian dan pandangan moral

mereka. Mungkin saja suatu tindakan yang pada hari ini mereka anggap baik, esok harinya mereka menganggapnya buruk hanya karena perubahan kondisi mental atau dinamika sosial di sekeliling mereka.

Sebagaimana yang akan dibahas pada pasal-pasal berikutnya secara khusus, kita akan menutup pasal ini dengan satu noktah penting, yaitu bahwa berdasarkan sebagian teori nonkognitif seperti teori kehendak Tuhan, relativitas nilai moral itu tidak niscaya, karena menurut pandangan mereka bahwa penetap hukum-hukum moral itu adalah Tuhan, bukan akal budi, akal sehat, atau emosi individu dan sosial. Dan, perubahan pada zat Tuhan adalah mustahil. Oleh sebab itu, segala sesuatu yang diperintahkan oleh Tuhan adalah baik, dan akan tetap baik sampai kiamat. Begitu pula, segala sesuatu yang Dia larang adalah buruk dan akan tetap buruk selamalamanya. Kecuali jika ada ketetapan baru yang menggantikan hukum yang terdahulu, maka ia akan menyampaikan ketetapan tersebut sebagai hukum baru.

Alhasil, selama hukum-hukum suatu agama itu belum tergantikan, ia tetap utuh dan valid. Hukum-hukum itu tidak akan mengalami perubahan dengan berubahnya selera, kecondongan individu, dan kondisi sosial.•

NILAI MORAL

Hal pertama yang perlu dicamkan di sini adalah bahwa istilah nilai moral dan konsep-konsep evaluatif yang digunakan dalam literatur-literatur akhlak, minimalnya mempunyai dua fungsi yang berbeda. Di sepanjang pembahasan yang lalu, kita cukup mengenal satu dari istilah-istilah tersebut, yaitu pembagian predikat statemen moral kepada konsep obligatif dan konsep evaluatif. Yang dimaksudkan dari konsep evaluatif dalam istilah ini adalah sekumpulan konsep moral yang mengandung muatan nilai dan keutamaan seperti konsep baik, buruk, benar, salah. Adapun konsep obligatif yaitu konsep yang membawa makna tuntutan dan pembebanan seperti konsep harus dan jangan.

Tetapi, adakalanya kata nilai dimaksudkan dengan arti yang lebih luas, yang mencakup seluruh konsep moral, baik yang berupa obligatif maupun evaluatif. Jadi, konsep-konsep moral dalam istilah di sini identik dengan konsep-konsep moral yang digunakan sebagai lawan dari konsep-konsep nonmoral. Perlu ditekankan, kata nilai dalam istilah kedua ini tidak hanya mengandung muatan positif dan tindakan-tindakan yang patut, tetapi juga mencakup niali-nilai negatif,

yaitu tindakan-tindakan yang tidak sepatutnya.

Dalam pembahasan sekarang ini, yang kita maksudkan dari konsep-konsep evaluatif dan nilai moral adalah istilah dan penggunaan kedua. Dalam pada itu, kita akan merusaha mencari jawaban-jawaban atas pertanyaan berikut ini:

Dalam kondisi apakah dan dari persepktif apakah satu tindakan itu kita nyatakan bernilai moral?

Dengan kata lain, apakah yang kita maksudkan ketika kita nyatakan bahwa ada sebagian tindakan yang mempunyai nilai moral dan ada pula sebagian lainnya yang tidak bernilai moral?

Pada dasarnya, nilai-nilai moral tindakan manusia dari manakah ditemukan? Apakah standar tindakan yang bernilai moral itu?

1. PENTINGNYA STUDI NILAI MORAL

Pembahasan nilai dan mengenal esensinya merupakan salah satu permasalahan yang sejak dahulu menyedot banyak perhatian para filosof moral. Semua berusaha sedemikian rupa untuk menemukan satu standar penilaian moral. Tidak syak lagi, kita mengetahui secara yakin akan sejumlah tindakan yang bernilai moral (positif atau negatif), dan kita menyanjung atau mengutuk pelakunya. Kita juga mengetahui adanya sebagian tindakan yang nirnilai moral, sehingga kita tidak memberikan penilaian apapun berkaitan dengannya. Permasalahannya adalah apakah perbedaan di antara dua bentuk perbuatan itu? Adakah sesuatu yang menyebabkan satu perbuatan itu mengandung dimensi kekudusan dan transendental, hal yang tidak kita temukan pada serangkaian tindakan lainnya? Di sini muncul banyak pandangan dan pendapat dalam menentukan standar tindakan moral dan menjelaskan esensi nilai moral.

Pentingnya pembahasan nilai tidak sebatas pada filsafat

akhlak, tetapi menebar pada seluruh ilmu sosial dan humaniora. Ilmu-ilmu seperti psikologi, psikologi sosial, sosiologi, ilmu-ilmu politik dan ekonomi, menyoroti masalah nilai dari sudut-sudut pandangan masing-masing. Menurut penelitian seoarng ahli di Barat atas lebih dari empat ribu karya, ditemukan tidak kurang dari seratus empat puluh definisi nilai dari para pakar berbagai disiplin ilmu.

2. NILAI EKONOMI

Meski analisis linguistik bukanlah satu-satunya metode yang tepat dan akurat dalam menyelesaikan persoalan-persoalan falsafi rasional, namun studi atas fungsi-fungsi nonmoral kata nilai akan banyak mendekatkan kita pada pemahaman esensi dan kriteria nilai moral.

Pada hemat kami, ada poin kesamaan di antara semua definisi nilai yang terdapat dalam perbagai bidang ilmu, yaitu ke-penting-an, kebermanfaatan, dan kebergunaan. Tanpa mesti menyelidiki poin itu pada setiap bidang ilmu, kita akan memulai analisis atas nilai dalam bidang ekonomi.

Sejak dahulu, pembahasan nilai dan standar penaksiran suatu barang telah menjadi perhatian ahli-ahli ekonomi. Tidak sedikit teori yang dikemukakan oleh mereka. Sebagian merusaha mendefinisikan nilai sebuah barang dengan kadar usaha yang dilakukan atas barang tersebut. Sebagian lain menekankan kelangkaan dalam definisi nilai. Berbeda dengan sekelompok ahli yang mengangkat penawaran dan permintaan sebagai standar penaksiran barang, ada sejumlah pakar menempatkan standar itu pada unsur ke-penting-an dan kebergunaan barang.[1]

---

[1] Louis Bourdian, *Tarekh Aqaede Eqtesâdi*, hal.86-89; *Tarekh Aqaede Eqtesâdi*, vol.1/529-535 & vol.2/182-192; *Tarekhe Tahlile Eqtesâdi*, vol.2/280-302; *Nizhâmhoye Eqtesâdi*, hal.114-132; *Mabodie Elme Eqtesâd; Eqtesâde Khurd-Eqtesâde Kalon*, hal.30; *Falsafeye Eqtesâdi*, hal.37-103; *Sarmoyeh*, 1/77-11.

Adalah Adam Smith pakar ekonomi yang pertama kali mengetengahkan pembahasan nilai secara sistematis dan terperinci. Mula-mula, ia membagi nilai ekonomi kepada dua macam: nilai penggunaan (*use value*) dan nilai tukar (*exchange value*).[2] Dalam pengertiannya, nilai penggunaan yaitu nilai sebuah barang yang kita temukan dari pengaruh barang tersebut pada pemenuhan, sedikitnya, satu kebutuhan manusia.[3] Seseorang yang lapar akan menganggap makanan sebagai nilai bagi dirinya, artinya makanan itu bisa memenuhi kebutuhannya. Nilai di sini tampaknya serupa dengan kepentingan dan kebergunaan. Manusia akan menganggap sesuatu itu bernilai tatkala ia menginginkannya dan dengan kadar kepentingan dan kebergunaannya bagi dirinya.

Adapun nilai tukar yaitu satu bentuk relasi yang dengannya satu nilai guna (penggunaan) dipertukarkan dengan nilai guna lainnya. (*Ibid.*, hal.113). Harga-harga yang berlaku pada barang-barang di pasar pada dasarnya menerangkan kadar nilai tukar mereka. Yakni, pada konteks jual beli, umumnya manusia mengakui penukaran satu barang dengan barang lain atau dengan kadar uang tertentu. Jika diamati lebih cermat lagi, dalam nilai tukar pun terdapat unsur kepentingan dan kebergunaan barang bagi pihak-pihak transaksi. Karena, uang bagi penjual adalah penting dan berguna, sama penting dan bergunanya barang bagi pembeli. Dalam perbandingan dua kepentingan itu, bilamana seimbang atau kepentingan yang didapatkannya lebih banyak daripada kepentingan yang dilepaskannya, maka transaksi ini dianggap bernilai. Jika tidak demikian, transaksi itu tidak bernilai.

Oleh karena itu, nilai ekonomi sebuah barang ditentukan oleh kadar kepentingan dan kebergunaannya. Misalnya, jika

---

[2] Louis Bourdian, *Tarekh Aqaede Eqtesâdi*, hal.86; *Tarekh Aqaede Eqtesodi*, vol 1/ 114-123.

[3] *Nizhâmhoye Eqtesâdi*, hal.112.

kadar kepentingan sebuah buku tinggi bagi seorang pembaca, ia berani membelinya dengan harga termahal. Sebaliknya, jika buku itu tidak diminati, nilai tukarnya akan jatuh rendah. Seumpama seorang yang kehausan yang membutuhkan air minum, ia tidak akan berpikir lagi membeli sebotol minuman dengan harga berkali lipat dari harga yang berlaku. Tetapi, untuk botol minuman kedua dan ketiga, yakni setelah sebagian rasa dahaganya hilang, ia tidak akan gegabah untuk membelinya seharga minuman pertama. Maka, nilai minuman bergantung berat pada tingkat kepentingan dan kebergunaannya bagi seseorang.[4]

Perlu ditambahkan, minat, motivasi, kebutuhan, serta kepentingan adalah hal-hal kualitatif yang abstrak yang mengungkapkan kondisi batin manusia. Karena ini, mereka tidak bisa diukur dan dikalkulasi secara kuantitatif. Tidak bisa dikatakan bahwa barang ini seratus persen penting, maka ia senilai seratus tuman. Untuk itu, begitu banyak teori yang diajukan dalam sumber-sumber ekonomi guna menaksir nilai barang.

Walhasil, konklusi yang dapat ditarik dari analisis konseptual atas nilai ekonomis ialah bahwa kriteria nilai atau, paling tidak, salah satu unsur dasar nilai ekonomis adalah kadar kepentingan kebergunaan suatu barang dalam perbandingannya dengan barang lainnya, yakni perbandingan dan kepentingan merupakan dua unsur yang membentuk definisi nilai ekonomis.

3. UNSUR-UNSUR NILAI MORAL

3.1 Kepentingan

Tidak syak lagi, nilai moral tidak bisa diidentikkan dengan

---

[4] Mishbah Yazdi, *Pisyniyozhoye Mudiriyate Islâmi*, hal.150-1.

nilai ekonomi. Kebernilaian satu tindakan moral bukan karena pertukarannya dengan selainnya. Kendati mungkin saja seseorang melakukan perbuatan-perbuatan baik karena surga atau keselamatan dari neraka, tetapi demikian ini tidak berarti bahwa kebernilaian dan kebaikan tindakan-tindakan seperti berlaku adil dan bersikap jujur hanya karena ada imbalan yang lebih besar di balik itu, sehingga jika tidak ada perbandingan, pertukaran dan imbal balik, perlakuan adil dan sikap jujur itu menjadi tidak lagi bernilai, tidak pula disanjung manusia sehat.

Namun, unsur-unsur yang terdapat dalam nilai ekonomis suatu barang, yaitu kepentingan dan perbandingan antar-kepentingan, juga terdapat dalam tindakan moral, bahkan berlaku sebagai pilar-pilar esensial tindakan moral, di samping beberapa pilar lainnya. Dengan kata lain, kepentingan tindakan-tindakan moral mempunyai syarat-syarat dan batas-batas. Bukan setiap kepentingan bisa diangkat sebagai standar tindakan moral, karena kepentingan makanan bagi seorang yang lapar misalnya, atau kepentingan air bagi seorang yang haus, secaral moral tidak bernilai.

3.2 Pilih

Subjek nilai moral adalah tindakan sengaja manusia. Sebesar apapun tindakan yang kita lakukan, selama dalam kungkungan determinasi, kita masih belum memasuki kawasan nilai moral. Karena itu, kepentingan yang dimaksudkan dalam akhlak mempunyai satu syarat lain, yaitu kepentingan *yang* berkaitan dengan tindakan sengaja manusia.

Sebagaimana dalam ilmu akhlak, ada tiga persoalan yang bertalian dengan pilihan manusia.[5] Persoalan pertama tentang tindakan-tindakan sengaja manusia, yakni setiap tindakan

[5] Mishbah Yazdi, *Pisyniyozhoye Mudiriyate Islâmi*, hal.151-2; *Akhlâq dar Qur'ân*, 1/21-25, 47-50, 2/90-95.

yang dilakukan manusia berdasarkan pilihan dan kehendaknya.

Persoalan kedua, tentang asal-usul tindakan sengaja. Misalnya, dalam ilmu akhlak dibahas sederetan karakter jiwa seperti rakus dan derma, yang pada kasus-kasus tertentu diperoleh seseorang tanpa proses (pembiasaan atau pembelajaran diri). Tetapi, karena aktualitas karakter itu pada tataran aplikatif dan ada kaitannya dengan tindakan sengaja, maka menjadi objek evaluasi moral, untuk kemudian dinyatakan, "rakus itu karakter buruk" dan "derma itu karakter baik".

Persoalan ketiga, tentang sesuatu yang dalam telaah-telaah moral disebut dengan dampak tindakan-tindakan sengaja. Mungkin saja ada beberapa karakter jiwa yang terbentuk dalam diri manusia berkat pengulang-ulangan dan pembiasaan diri pada satu tindakan sengaja, karakter itu juga—dalam kapasitasnya sebagai hasil dan dampak dari tindakan sengaja—masuk dalam ruang lingkup permasalahan moral.

Jadi, kepentingan moral ialah kepentingan yang berkaitan dengan tindakan sengaja, atau dengan asal-usul tindakan sengaja, atau dengan dampak dari tindakan sengaja. Singkatnya, kepentingan yang terkait dengan tindakan-tindakan yang melibatkan pilihan bebas manusia.

3.3 Kepentingan Insani

Apakah segala macam tindakan yang dilakukan manusia—dengan pilihan bebasnya dan dengan kepentingan apapun di dalamnya—niscaya mempunyai nilai moral? Jelas bahwa segala tindakan yang dilakukan seseorang guna memenuhi kebutuhan alamiahnya tidak benilai moral, walaupun ada kepentingan di dalamnya. Seseorang yang makan dan minum dengan motif pemuasan insting rasa lapar dan haus, atau bahkan seorang ibu yang menimang, menyusui, dan membelai kasih bayinya hanya karena dorongan insting

keibuannya, ia tidak akan disanjung. Tidak ada seorang pun yang mengatakan alangkah baiknya orang yang tengah makan itu, atau alangkah mulianya akhlak ibu yang sedang menimang dan menyusui bayinya itu.

Maka, kepentingan suatu tindakan moral membawa syarat lain, yaitu bukan hanya karena dorongan pemenuhan insting. Tapi, pengimbuhan syarat negatif pada definisi kepentingan, bukan hanya tidak memperjelas, tetapi bahkan menambah kekaburan. Untuk itu, syarat itu selayaknya dirumuskan dalam bentuk positif. Maka, *nilai moral yaitu kepentingan yang diperoleh jiwa manusia lewat tindakan-tindakan yang dimotivasi oleh tuntutan-tuntutan suprainsting hewani.*

Tuntutan jiwa manusia bisa diklasifikasikan ke dalam dua macam: pertama, tuntutan hewani seperti tuntutan insting makan, insting melindungi diri, insting bertahan, yaitu insting-insting yang dimiliki manusia dan binatang. Kedua, tuntutan suprahewani yang khusus dimiliki manusia, yaitu tuntutan-tuntutan yang mengajak manusia kepada pengenalan dan pengamalan yang khas seperti keberanian, kedermawanan, keadilan. Hal-hal ini pada hakikatnya adalah kebutuhan-kebutuhan tahapan transendental jiwa manusia. Ada rasa butuh kepada hal tersebut pada dirinya, dan ketiadaannya dipandang sebagai kekurangan dan cacat. Tatkala tuntutan dan kebutuhan ini melewati tahapan-tahapan hewani, seakan terberangus, terlalaikan, sehingga manusia tidak lagi peduli dengan gelinjangnya di pusaran sanubarinya.

Berdasarkan syarat ini, kepentingan tindakan sengaja yang didasari oleh pemenuhan insting-insting hewani bukanlah nilai moral. Kepentingan yang bernilai moral hanya berkaitan dengan pemenuhan tuntutan dan hasrat insani yang transendental. Artinya, manusia mempunyai dua ego: ego inferior dan ego superior, yakni bahwa setiap orang memiliki dua derajat eksistensial, derajat hewani yang menyatukan

dirinya dengan binatang pada insting-insting tertentu, dan derajat transendental yang suci yang khusus pada dirinya. Dan, ego sejati manusia yaitu ego superior yang insani dan suci ini. Maka, setiap perilaku yang sesuai dengan kesempurnaan jiwa manusia adalah perilaku superior (transendental). Sebaliknya, perilaku yang tidak terkait dengan dimensi transendental jiwa adalah perilaku biasa atau hina. [6]

Syarat ini sedikit banyaknya dapat memperjelas hakikat nilai moral dan memberikan pengertian yang agak utuh tentangnya. Hanya saja, masih tersisa sejumlah isu di dalamnya, pertama; mesti terbuktikan adanya dua macam insting pada diri manusia; insting hewani dan insting insani, kedua; mesti terbuktikan bahwa insting-insting insani khas manusia itu lebih unggul dan lebih sempurna dari insting-insting hewaninya, dan bahwa pemenuhan tuntutan hewani kekosongan nilai moral, sementara pemenuhan tuntutan insani secara moral bernilai. Sekadar memiliki hasrat dan kecondongan khas insani yang tidak terdapat pada binatang, tidak cukup membuktikan keunggulannya. Isu berikutnya, mengapa pemenuhan tuntutan hewani tidak bisa diangkat sebagai nilai, katakan nilai rendah? Apakah tidak mungkin mengklasifikasikan dan menggradasikan nilai sebagaimana insting dan tuntutan manusia? Mengapa kita batasi nilai moral hanya pada pemenuhan tuntutan insani khas manusia?

Tampaknya, isu-isu di atas tadi menarik kita untuk menuntaskan pembahasan nilai dan menyelidiki syarat lain di samping beberapa syarat yang telah tersebut.

3.4 Pilihan Penuh Sadar dan Pertimbangan Rasional

Acapkali akal menunjukkan semakin besarnya kepentingan suatu tindakan, lalu kita memilihnya dengan kesadaran

---

[6] Untuk lebih detail, lihat *Naqdi bar Marxism*, hal.207-9.

penuh, ketika itu tindakan yang kita lakukan benar-benar secara moral bernilai.

Uraiannya, jika pada satu saat hanya ada satu insting dan hasrat pada diri manusia, ia akan dengan mudah memenuhinya, dengan tersedianya syarat-syarat dan ketiadaan hambatan-hambatan eksternal. Lain halnya bilamana ada beberapa hasrat yang beragam yang tidak mungkin dipenuhi pada saat yang sama, ketika itu akan terjadi benturan di antara hasrat-hasrat, dan hanya hasrat yang paling kuatlah yang bisa merebut penuh perhatian jiwa manusia. Masalahnya, apakah peran manusia di medan benturan hasrat-hasrat? Apakah ia hanya selaku penonton yang acapkali ada kecondongan natural atau sosial salah satu insting menguasai dirinya, ia terbawa hanyut bersamanya? Ataukah ia sendiri dengan aktivitas intelektual dan volisionalnya mampu mengendalikan diri, menjatuhkan pilihan sendiri dan bahkan mampu menolak untuk memenuhi hasrat-hasrat alamiah yang kuat itu? Dalam asumsi pertama, kendati ia memenuhi kepentingan alamiahnya dengan penuh kehendak dan kesadaran, pada hakikatnya ia telah kehilangan harkat kemanusiaan dan nilai-nilainya, di mana ia menonaktifkan kekuatan-kekuatan khas insaninya, sehingga kadangkala ia membiarkan dirinya pasrah dan menyerah.[7]

Oleh sebab itu, di tengah kecamuk pertentangan hasrat, manusia harus secara sadar dan rasional menimbang-nimbang, untuk kemudian memilih hasrat yang paling selaras dengan arahan akal. Lewat pertimbangan akal inilah pemenuhan setiap hasrat dan keinginan mempunyai kepentingan terbesar bagi dirinya, dan karena itu ia memilihnya. Di sini pula tindakannya menjadi bernilai moral.

Tentunya, dengan kaidah apakah manusia memilih satu

---

[7] *Khudsyenosyi baroye Khudsozi*, hal.102-5.

hasrat daripada lainnya, adalah persoalan yang mesti diperjelas pada kesempatan khusus. Secara singkat, ada beberapa pendekatan atas kaidah tersebut. Di antaranya, tindakan harus ditimbang berdasarkan tingkat kenikmatan yang dibawanya dan manusia harus memilih tindakan yang membawa kenikmatan paling banyak dan langgeng. Atau, hasrat dan keinginan harus diukur dengan tujuan dan dampaknya, di mana manusia harus memilih dampak dan tujuan mana yang paling mulia dan abadi. Atau, setiap hasrat dan kecondongan yang lebih mengarah pada pencapaian kesempurnaan tertinggi dan lebih mendekatkan pelakunya pada Tuhan, hasrat inilah yang harus ia pilih.

Walhasil, pada hemat kami, ada empat anasir dasar yang membentuk nilai moral: pilihan, kepentingan (kebergunaan), kepentingan insani, dan pilihan penuh kesadaran rasional. Ketiadaan salah satu unsur ini adalah bukti atas ketiadaan nilai moral.

4. BEBERAPA PANDANGAN ATAS KRITERIA NILAI MORAL

Sebagaimana telah kita singgung, masing-masing aliran moral menawarkan teori khasnya berkenaan dengan kriteria tindakan moral dan esensi nilai moral. Pada kesempatan ini kita akan mempelajari sebagian teori tersebut.

4.1 Nilai Sosial

Menurut kolektivisme atau sosiologisme, segala sesuatu yang diperintah dan dilarang, atau diterima dan ditolak masyarakat pasti mempunyai nilai moral: positif atau negatif. Nilai-nilai moral yaitu nilai-nilai sosial. Maka itu, apapun konsep-konsep moral tidak lagi berarti selama berada di luar wadah interaksi sosial. Pengorbanan diri, ketabahan, keuletan, kejujuran, keadilan, cinta kasih dan sebagainya, adalah nilai-

nilai yang diakui masyarakat kepada kita.[8]

Dengan kata lain, manuisa mempunyai dua diri: diri personal dan diri sosial. Kalaulah hakikat insaninya bukan diri sosialnya, paling tidak diri sosial ini juga seperti diri personalnya; sama-sama berupa entitas objektif, tidak bersifat artifisial atau konvensional. Seiring dua macam diri ini, tindakan manusia juga bisa dibagi kepada dua macam: tindakan yang dilakukan demi diri personalnya dan tindakan yang dilakukan demi diri sosial. Maka, "setiap tindakan yang muncul dari diri sosial manusia adalah tindakan moral, adapun tindakan yang menyembul dari diri personal bukanlah tindakan moral".[9]

Dalam *Jomieh wa Tarikh az didgohe Qur'an,* kami lakukan analisis kritis atas teori di atas. Di sana kami tunjukkan secara rasional dan tekstual akan rapuhnya dalil-dalil mereka dalam membuktikan klaimnya, di samping adanya alasan-alasan yang menjelaskan invaliditas klaim itu.[10]

4.2 Untung Rugi Pribadi dan Kolektif

Dalam pandangan egoisme dan kaum Epicurian, nilai moral berpijak pada aktualisasi keuntungan pribadi yang paling besar. Nilai moral tidak lebih dari kenikmatan dan keuntungan individu. Maka itu, segala sesuatu yang kenikmatannya paling besar dan langgeng serta dapat memenuhi keuntungan pribadi paling banyak, itulah yang mempunyai nilai moral lebih tinggi.

Bertentangan dengan mereka, utilitarianisme memandang nilai moral berkisar pada untung rugi bersama. Maka, segala hal yang merealisasikan keuntungan dan maslahat umum yang lebih besar, tentu lebih bernilai dan bermoral, meskipun

---

[8] *Falsafeh wa Jomieh-syenosyi*, hal.51-72.
[9] *Naqdi bar Marxism*, hal.205-7.
[10] Lihat Mishbah Yazdi, *Jomieh wa Tarikh az didgohe Qur'an*, hal.73-109.

membawa kerugian individu. Seakan kemaslahatan pribadi begitu lekatnya dengan kemaslahatan umum, sehingga amat sulit untuk dipisahkan satu dari lainnya.[11]

Berkenaan dengan teori-teori ini, kita akan perbincangkan secara rinci dan kritis pada bagian kedua dari buku ini. Dalam sistem moral Islam, jelas bahwa meski sesuatu yang pada dasarnya bernilai moral itu memberikan keuntungan nyata pada manusia, namun sekadar sisi keberuntungan itu tidak merupakan kriteria nilai.

4.3 Kandungan Harus dan Jangan

Sebagian filosof berpandangan bahwa nilai moral, dan atau secara general, akhlak ialah muatan arti harus dan arti jangan. Artinya, setiap nilai moral pada hakikatnya adalah tanda sebuah perintah dan keharusan moral. Atas dasar ini, "di mana ada harus dan jangan, di sana pula ada nilai. Sebaliknya, di mana harus dan jangan itu tidak ada, nilai moral pun tidak ada".

Tentang poin-poin positif dari teori ini, sebagian mengatakan, "Formalisasi penetapan nilai-nilai moral, sebagaimana yang telah kami lakukan, dan merujukkan akhlak pada sekumpulan perintah dan statemen-statemen evaluatif pada kalimat-kalimat perintah, adalah poin-poin yang berperan positif dalam menerangkan sebagian isu teoritis, atau setidaknya dapat menjembatani penyelesaian sebagian teka-teki falsafi."

Meski demikian, kriteria di atas tadi tidak *jami'* (inklusif) pun tidak *mani'* (eksklusif).[12] Yakni, di mana tidak ada harus dan jangan tidak mesti berarti tidak ada pula nilai moral. Acapkali adanya dua arti ini pun tidak berarti adanya nilai moral.

---

[11] *Falsafah Akhlâq*, M.Muthahhari, hal.311-23.

[12] Mishbah Yazdi, *Ta'liqah 'alâ Nihâyat al-Hikmah*, hal.391-2.

Bahwa kriteria itu tidak inklusif yaitu, sebagaimana yang telah lalu, seringkali konsep harus dan jangan ini digunakan dalam statemen-statemen saintis, matematis, dan konvensional semata. Padahal, tidak satu ahli pun dari bidang itu yang memahami statemen-statemen yang mengandung dua konsep tersebut sebagai statemen evaluatif dan moral. Oleh sebab itu, terlalu tergesa-gesa untuk menyatakan bahwa hukum dan kaidah ilmiah selalu berupa proposisi-proposisi yang logis dan universal, dimana seluruhnya berkhir pada ada dan tiada, sementara hukum-hukum moral yaitu norma-norma yang mengevaluasi hal-hal konkret dan objektif di luar, dan atau yang mengungkapkan harus dan jangan dalam bentuk general atau parsial.

Bentuk dikotomi demikian ini antara sains dan akhlak, antara pengetahuan dan penilaian, sama sekali tidak sesuai dengan kenyataan fakta. Karena, tidak berarti setiap hal yang memuat konsep harus dan jangan niscaya termasuk dalam lingkup nilai moral. Sebagaimana halnya perbincangan apa saja tentang ada dan tiada, tentang realitas-realitas objektif tidak berarti harus menjadi bagian sains dan ilmu pengetahuan. Tatkala dalam fisika dirumuskan, "Untuk menghasilkan air, *harus* menggabungkan oksigen dan hidrogen dengan relasi khas di antara dua unsur itu!", benarkah proposisi ini berupa statemen evaluatif dan hukum moral? Atau, ketika seorang pakar matematika menyatakan, "Untuk menyelesaikan persoalan matematika ini, Anda *harus* mengunakan rumus itu!", apakah ia tengah berbicara tentang nilai, moral, dan kemuliaan? Benarkah pernyataannya bukan deskriptif dan di luar bidang pengetahuan? Ataupun, dalam permasalahan-permasalahan konvensional seperti, sastra bahasa yang tidak jarang menggunakan konsep harus dan jangan di dalamnya. Kaidah gramatikal, "Dalam bahasa Arab, untuk membentuk satu kalimat sempurna, kata kerja *harus* disebutkan lebih

dahulu dari subjeknya", apakah digagas untuk menerangkan hukum moral?

Hatta, dengan adanya segi-segi kesamaan di antara akhlak dan hukum, bisa dipastikan bahwa harus dan jangan hukum pun, baik yang berkaitan dengan dasar-dasar umum hukum, ataupun dengan aturan-aturan pemerintah, secara esensial tidak mempunyai arti nilai moral. Seakan dari aspek tertentu, harus dan jangan hukum itu bisa dimasukkan ke dalam kawasan akhlak, untuk kemudian merancang satu sistem moral yang mencakup masalah-masalah hukum. Namun, layak diperhatikan bahwa dalam asumsi demikian ini, nilai moral suatu kaidah hukum terkait dengan aspek moral kaidah tersebut, tidak dengan aspek hukumnya.

Kritik (*isykal*) lain atas teori itu adalah ketidakeksklusifannya. Mengingat bahwa konsep-konsep evaluatif tidak sebatas harus dan jangan. Berbagai konsep seperti 'baik', 'buruk', 'benar', 'salah' yang digunakan dalam permasalahan-permasalahan akhlak. Semua konsep itu juga mengandung arti evaluatif. Pada saat yang sama, mereka benar-benar berbeda dengan arti harus dan jangan.

Singkatnya, interpretasi atas nilai moral—sebagaimana teori di atas itu—tidak memadai syarat-syarat sebuah definisi yang *jami'* dan *mani'*, sehingga sulit untuk diterima. Konsep-konsep tidak bisa dibagi kepada dua bagian: pertama, bersifat ontologis dan kedua, semacam harus dan jangan serta konsep evaluatif.

4.4 Kepentingan Rasional

Pandangan lain yang menjadi perhatian luas kalangan filosof dan pakar akhlak adalah bahwa kriteria nilai moral adalah kepentingan rasional dari setiap tindakan sengaja manusia. Tindakan apa saja yang disetujui akal dan dianjurkannya, adalah tindakan yang secara moral bernilai. Juga,

setiap tindakan yang kepentingannya berdasarkan tuntutan insting dan kecondongan alami manusia, kehilangan nilai moral.[13]

Penjelasannya: bahwa manusia adalah makhluk yang merangkap tiga kekuatan dasari: nafsu/syahwat, murka, dan akal.[14] Tentunya, masing-masing kekuatan itu mempunyai tuntutan yang khas. Namun, asas akhlak dan nilai moral terletak pada peran kekuatan akal dalam menguasai wujud manusia, sehingga ia dapat memenuhi tuntutan-tuntutan kekuatan lainnya, sejauh tidak merusak kebahagiaan sejatinya, dan mengendalikan setiap tuntutan tersebut pada titik keseimbangan (*balanceline*) dan tidak terjebak dalam segala bentuk *ifrath wa tafrith* (ekstrimitas). Berkat penguasaan dan pengendalian akal itu, muncul satu kekuatan dan karakter lain yang disebut dengan–*'adalah* (keadilan). Dengan demikian, muncullah prinsip-prinsip moral, yaitu *iffah* (kesucian diri), *syaja'âh* (keberanian), *hikmah* (kebijakan) dan *'adalah.*

Walhasil, tidak semua tindakan yang dilakukan manusia hanya karena pemenuhan tuntutan syahwat dan murka. Dan, tindakan itu bersifat moral tatkala dilakukan berdasarkan kepentingan versi akal. Dengan kata lain, di mana ada tindakan yang dilakukan karena perintah atau larangan akal dan dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan akal, di sana pula ada nilai moral. Lain halnya, bila mana tujuan yang mendasari tindakan itu adalah pemenuhan tuntutan syahwat dan murka, tindakan itu tidak bernilai moral.

Dari beberapa segi, pandangan ini menyimpan poin-poin positif yang tidak ditemukan atau kurang menonjol dalam pandangan lainnya, yaitu pertama: dikotomi tindakan bernilai

---

[13] *Al-Fawâid*, komentar atas *Farâid al-Ushûl*, hal.330.

[14] Thabathabai, *Tafsir al-Mîzân*, 1/370-373; *Syarh 'alal Miah Kalimah lî Amîr al-Mu'mînîn*, Maytsam Bahrani, hal.19-20.

transendental dari tindakan instingsial biasa. Sebagaimana telah kami tegaskan dalam pandangan alternatif di awal pasal ini, bahwa suatu tindakan sengaja benar-benar bernilai moral bilamana dilakukan tidak sekedar demi pemuasan insting dan kecenderungan alami pelaku, tetapi dalam rangka pemenuhan dimensi transendentalnya. Poin kedua adalah penekanan pada kepentingan rasional dari tindakan moral. Seperti yang tealah diisyaratkan bahwa rasionalitas merupakan satu unsur dasar nilai moral.

Kendati demikian, lain dari validitas akurasi pandangan itu, tampaknya dasar-dasar pemikiran dan postulat tidak begitu kokoh, karena menurut catatan para pengagasnya, akal yang meraka maksudkan juga seperti halnya insting, mempunyai serangkaian kebutuhan dan tuntutan yang bisa dipenuhi dengan melakukan tindakan-tindakan tertentu. Mereka menisbahkan kerja menuntut, memerintah, dan melarang kepada akal.

Sejatinya, akal bukanlah satu kekuatan yang dapat memerintah, menganjurkan atau melarang. Untuk kesekian kalinya kami tekankan bhawa akal tidak mempunyai kecondongan apapun. Ia bukan berupa tendensi dan insting. Akal tidak memerintah. Ia tidak mengalami rasa lapar, haus, sakit atau senang. Kerja akal tidak lebih dari menyingkapkan, menjelaskan, dan menunjukkan. Laksana pelita yang menerangi jalan dari jurang, tanpa ada kecenderungan padanya. Maka itu, kriteria nilai moral tidak bertumpu pada kepuasan dan kepentingan akal terhadap tindakan sengaja. Kriteria nilai moral yaitu kepentingan yang ditunjukkan oleh akal dan diusahakan manusia dengan kesengajaan (pilihan dan kesadarannya).•

Pasal Ketujuh

TANGGUNG JAWAB MORAL

Tanggung jawab moral adalah salah satu konsep penting yang sejak dahulu menjadi perhatian serius para filosof moral. Dalam pasal ini, kita pun berusaha mengajukan sebagian dimensi persoalan dan berupaya menuntaskan sejumlah pertanyaan yang terkait. Di antaranya, apakah yang dimaksud dari tanggung jawab? Apakah tanggung jawab berarti keberhakkan atau kepatutan disanjung atau dikutuk? Apakah tanggung jawab hanya berurusan dengan dampak langsung suatu tindakan, ataukah juga mencakup dampak-dampak yang tidak langsung, tidak terduga dan tidak terkendali? Apakah tanggung jawab itu sebuah konsep yang terkait dengan masa lalu (*prospective*) atau juga dengan masa datang (*retrospective*)? Apakah tanggung jawab itu berupa kualitas yang berkaitan dengan perseorangan, ataukah juga dengan masyarakat, kelompok, lembaga, perusahaan dan semacamnya? Pada dasarnya, dalam kondisi apa saja seseorang bertanggung jawab atas perilakunya? Jika ia melakukan suatu tindakan dengan keterpaksaan, kedipaksaan atau ketidaktahuan, apakah ia juga secara moral berganggung jawab? Seseorang yang mengidap *psychological compulsion*, misalnya

kleptomania, apakah ia secara moral pun bertanggung jawab atas perbuatannnya? Lalu, mengingat tanggung jawab terkait erat dengan penuntut tanggung jawab, siapakah penuntut itu? Di hadapan apakah atau siapakah manusia bertanggung jawab?

1. PENTINGNYA MASALAH TANGGUNGJAWAB

Pembahasan tanggung jawab merupakan satu isu falsafi, moral, agama dan hukum yang sangat penting dan menentukan. Sejak zaman Yunani kuno hingga kini, para filosof selalu berusaha menjelaskan tanggung jawab manusia, syarat-syarat dan implikasi-implikasinya. Dalam pada itu, ada sekelompok filosof moral yang dengan menekankan perintah dan obligasi sebagai esensi hukum moral, mereka amat meminati permasalahan ini. Maka itu, filosof seperti Kant diikuti oleh Neokantian memberikan penekanan secara lebih dalam pada konsep tanggung jawab. Kant memandang bahwa esensi hukum moral terletak pada tugas dan karena manusialah yang menjadi eksekutor tugas-tugas akal, ia bertanggung jawab atas tugas-tugas tersebut.

Pentingnya permasalahan tanggung jawab tampak jelas sekali tatkala kita mengamati hubungannya dengan pembahasan-pembahasan filosofis, teologis, dan sebagai ilmu-ilmu pengetahuan. Ia berhubungan erat dengan pembahasan kausalitas dan determinasi, yaitu persoalan-persoalan yang terus diperdebatkan di kalangan filosof sejak kelahiran pemikiran falsafi di bumi. Selain itu, tanggung jawab juga bertalian dengan tema-tema penting dalam teologi dan tauhid seperti kemahatahuan Tuhan, kemahakuasaan Tuhan, dan qadha-qadar Ilahi.

Begitu pula dalam konteks kekinian. Seiring dengan perkembangan yang demikian pesat di bidang sosiologi, antropologi, psikologi, isu tanggung jawab diteliti dengan

tingkat kompleksitas dan keseriusan yang lebih tinggi.

Sebagian ahli ilmu-ilmu humaniora, dengan menunjuk pada faktor-faktor sosial, lingkungan, psikologis dan genetik, menyatakan semacam penafian terhadap pilihan dan kehendak bebas manusia. Menurut mereka, manusia lebih kurang dari sebagai pelaku yang bebas memilih dan menghendaki. Ia tidak ubahnya dengan komponen-komponen rumit sebuah mesin, dimana perilaku dan tindakannya secara utuh dipengaruhi oleh faktor-faktor lingkungan dan genetis.[1] Konsekuensinya, tidak ada seorang pun yang secara moral bertanggung jawab atas tingkah lakunya. Kendati mungkin saja dengan data-data dan bukti-bukti, penjahat dan pelaku kriminal itu ditindak secara hukum untuk kemudian dipenjarakan, namun mereka tidak mesti memikul tanggung jawab moral atas kejahatan yang dilakukannya.[2]

2. ARTI TANGGUNG JAWAB

F. H. Bradley memaknai tanggung jawab sebagai kondisi riskan di ambang hukuman (keterancaman hukuman).[3] Yakni, bertanggungjawabnya seseorang ialah keterancamannya oleh hukuman moral.

Harus diakui bahwa pembahasan-pembahasan tanggung jawab dalam banyak tempat berkaitan dengan potensialitas untuk dihukum dan dihujat. Meski demikian, kebertanggung-jawaban tidak bisa dimaknai secara identik dengan potensi keterhukuman (keterhujatan). Maksimalnya, potensi dan keterancaman itu hanya bisa dipandang sebagai sebuah konsekuensi dari tanggung jawab. Jika tidak demikian, maka dalam asumsi pemenuhan seseorang akan tanggung jawab-

---

[1] *Moral Problems*, hal.132.

[2] *Ibid.*, hal.134.

[3] "Responsibility, Moral and Legal," oleh Arnold & Kaufman, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, 7/183.

nya, ia malah berada di ambang ketersanjungan. Dengan kata lain, pembahasan tanggung jawab lebih merupakan landasan untuk studi yang berhubungan dengan sanjungan dan kutukan.

Alhasil, tanggung jawab mungkin bisa didekatkan dengan pengertian "ketertuntutan seseorang atas sesuatu, dimana penuntut bisa meminta tuntutan-tuntutannya dari si tertuntut, setidaknya berkenaan dengan perilaku yang sesuai atau yang bertentangan dengan tuntutannya serta dampak-dampaknya. Implikasinya, bahwa si tertuntut sesuai dengan bentuk perilakunya, akan menerima sanjungan dan imbalan atau hujatan dan ancaman. Di sini, tanggung jawab hanya dapat dimengerti tatkala si penanggung jawab mempunyai tugas dan kewajiban berkaitan dengan suatu tuntutan. Maka dari itu, konsep tanggung jawab digunakan dalam pelaksanaan atau pelalaian tugas. Jika ia melakukan tugasnya, ia akan menerima sanjungan, atau bahkan imbalan. Tetapi, jika ia melalaikannya, ia akan dihujat atau bahkan dihukum.

Perlu diingat, pembahasan tanggung jawab tidak terbatas pada tindakan langsung manusia, tetapi juga meliputi efek dan dampak yang tidak langsung dan tak terduga, bahkan dengan tindakan batin yang berurusan dengan pengusahaan, penguatan atau pelemahan karakter-karakter jiwa manusia. Umpamanya, apakah seseorang itu bertanggung jawab atas kecenderungannya pada kekerasan dan kezaliman? Juga perlu diketahui apakah cakupan tanggung jawab itu terbatas pada dampak dan akibat tindakan yang muncul di kemudian hari? Atau juga mencakup tindakan dan dampak-dampaknya yang telah lalu?[4] Oleh sebab ini, tanggung jawab dari satu segi dibagi

---

[4] Untuk lebih detailnya, lihat "Responsibility", oleh Michael J. Zimmerman, dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2/1089; "Responsibility", oleh Duff, dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.8/290-292; *Moral Knowledge and Ethical Character*, hal.60-162.

kepada dua macam: tanggung jawab retrospektif dan tanggung jawab prospektif.

Tanggung jawab retrospektif yaitu tanggung jawab yang terbebankan pada seseorang segera setelah terjadinya tindakan. Adapun tanggung jawab prospektif atas sesuatu ialah suatu tugas atau kewajiban yang dimaksudkan untuk menjamin realisasi sesuatu itu. Tatkala kita mengatakan, "Regu pemyelamat bertanggung jawab atas keselamatan perenang", umumnya menjelaskan tanggung jawab prospektif. Artinya, sesuatu yang ditanggungjawabkan atas regu penyelamat berada dalam konteks futural. Demikian ini berbeda dengan kita mengatakan, "Regu penyelamat bertanggung jawab atas kematian perenang itu", yang biasanya menggambarkan tanggung jawab retrospektif, karena kematian si perenang itu adalah satu kasus yang telah terjadi, dimana regu penyelamat bertanggung jawab karena tidak melaksanakan tugasnya dengan baik. Karena itu, tanggung jwab retrospektif bertalian dengan tindakan-tindakan yang dilakukan atau ditingggalkan seseorang. Sementara, tanggung jawab prospektif berurusan dengan tugas-tugas yang mesti dilakukan seseorang pada saat kemudian.

Singkatnya, bilamana tanggung jawab itu memiliki dua sisi: tuntutan dan ketertuntutan; ia juga memiliki dua bagian: pertama, sisi tuntutan yang berhubungan dengan tanggung jawab prospektif, dan kedua, sisi ketertuntutan yang berhubungan dengan tanggung jawab retrospektif.

3. TANGGUNG JAWAB PERSONAL DAN KOLEKTIF

Sebagian menganggap bahwa tanggung jawab tidak terbatas pada perseorangan. Kelompok, badan, institusi dan perusahaan juga mempunyai tanggung jawab.[5] Yakni mereka

---

[5] "Responsibility", oleh Michael J. Zimmerman, dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2/ 1089.

bertanggung jawab atas sejumlah persoalan, terlepas dari anggota dan komponennya. Misalkan, "sistem pendidikan negara bertanggung jawab atas pengembangan SDM", "perusahaan niaga si polan bertanggung jawab atas barang-barang impor kosmetika", atau "Pemerintah bertanggung jawab menjaga keamanan sosial".

Lewat penyataan-pernyataan tersebut kita menisbahkan tanggung jawab kepada perusahaan, sistem dan badan, dan menegaskan bahwa kita memandang mereka sebagai suatu entitas kolektif yang mempunyai tanggung jawab. Maka itu, sanjungan atau kutukan atas suatu tindakan tertuju kepada entitas yang kolektif, tidak kepada perseorangan anggotanya. Karena itu, bisa saja kita menghujat salah seorang anggota kabinet pemerintah, padahal kita menyanjung kabinet tersebut sebagai keseluruhan, karena langkah-langkahnya yang bertanggung jawab.

Yang perlu dicatat selain pandangan ini adalah bahwa jika yang dimaksud adalah bahwa perusahaan, badan, organisasi, institusi juga mempunyai entitas objektif dan mandiri, dimana mereka semua—terlepas dari anggota-anggotanya—bisa dipandang sebagai entitas yang bertanggung jawab dan bisa dipertanyakan, asumsi ini masih perlu dipertimbangkan, karena secara prinsipil sanjungan dan kutukan muncul dari tanggung jawab, sementara tanggung jawab sendiri muncul dari tugas, yang pada gilirannya tugas itu muncul dari pilihan bebas, dan yang terakhir ini merupakan salah satu citra dasar manusia. Jelas, di sini setiap masing-masing dari mereka itu tidak memiliki pilihan bebas dan kehendak penuh. Oleh sebab ini, kebertanggungjawaban mereka adalah suatu hal metaforis ataupun anggapan umum yang tidak ada landasan objektif dan faktual.[6]

[6] Mishbah Yazdi, *Jomieh wa Tarikh az Didgohe Qur'an*, hal.73-109.

Tetapi, jika yang mereka maksudkan adalah bahwa sebagian bahkan kebanyakan tanggung jawab moral dan hukum manusia terbentuk dalam organisasi atau badan-badan sosial, dan disebabkan keanggotaan mereka di dalamnya, asumsi demikian ini sangat mungkin untuk dipertahankan. Seorang guru karena pekerjaan organisatorisnya mempunyai sederetan tanggung jawab yang khas. Seorang dokter karena fungsi dan status sosialnya yang khas memikul tugas-tugas yang pada gilirannya mengemban tanggung jawab-tanggung jawab tertentu. Seorang manajer juga mempunyai serangkaian tanggung jawab yang berbeda dengan tanggung jawab pegawai dan bawahannya.

Jelas, demikian di atas ini berbeda dengan sebuah organisasi dari sisi ia sebagai organisasi, tanpa menunjuk pada anggotanya, yang dianggap sebagai entitas yang bertanggung jawab. Oleh karena ini, ketika satu institusi atau organisasi karena fungsinya ia disanjung, pada dasarnya berarti seluruh anggotanya menjalankan tanggung jawab yang dibebankan atas mereka. Dari sisi lain, jika karena tingkah laku sebagian anggota yang tidak benar sehingga organisasi itu tidak mampu atau berhasil dalam menjalankan tugasnya, meski organisasi itu dihujat, namun pada hakikatnya hujatan itu mengarah pada oknumnya yang tidak bertindak sesuai dengan tugasnya. Maka itu, secara moral seorang pegawai yang melaksanakan tanggung jawabnya secara baik tidak bisa dipukul rata dan dicela hanya karena tingkah laku organisasinya sebagai organisasi. Seorang pegawai yang komit secara moral tidak bertanggung jawab sama sekali atas tindak tanduk para oknum sejawatnya.

4. SYARAT-SYARAT TANGGUNG JAWAB MORAL

Penyelidikan syarat perlu dan syarat cukup pada tanggung jawab selalu membuka lebar perdebatan di kalangan

filosof. Tidak jarang didulang banyak komentar di seputar upaya tersebut.

Secara umum, seseorang hanya akan dianggap secara moral bertanggung jawab atas suatu tindakan atau kasus bilamana, *pertama*, mempunyai kemampuan untuk melakukannya; *kedua*, melakukannya dengan pengetahuan dan kesadaran; *ketiga*, secara bebas menghendaki dan memilihnya.[7]

Bisa dikatakan bahwa seluruh filosof sepakat dengan tiga syarat di atas. Kalaupun terjadi perselisihan, hal ini umumnya terjadi pada penafsiran dan pembatasan cakupan syarat-syarat itu. Tentunya, demikian ini tidak berarti bahwa mereka semua mengakui autentisitas ketiga syarat itu, untuk kemudian menekankan tanggung jawab moral manusia. Tetapi, sebagaimana yang akan kita simak, bagi segerbong pemikir yang menekankan kehendak dan pilihan bebas sebagai syarat tanggung jawab moral menganggap bahwa manusia *majbur* (terpaksa) dalam melakukan segala tindakannya, dan dengan demikian meraka menolak tanggung jawab moral. Berikut ini penjelasan tiga syarat tersebut secara terpisah.

4.1 Kemampuan

Sekali lagi, kemampuan melakukan dan meninggalkan kewajiban adalah syarat perlu pada tanggung jawab moral. Maka, jika tindakan yang diwajibkan di luar dari batas-batas kemampuan dan kapasitas manusiawi, sudah barang tentu tidak ada seorang pun yang bertanggung jawab secara moral atas tindakan tersebut. Atas dasar ini, kita meyakini *taklif bima la yuthaq qabih,* bahwa memerintahkan dan membebankan sesuatu yang tidak bisa ditanggung adalah buruk. Dan, Tuhan, Zat Yang Mahabijaksana, tidak menuntut tindakan-tindakan

---

[7] Mishbah Yazdi, *Ma'ârif al-Qur'ân*, hal.394-5.

yang ada di luar kemampuan hamba-hamba-Nya. *Lâ yukallifullâhu nafsan illa wus'aha.* (QS. al-Baqarah: 282)

4.2. Pengetahuan dan Kesadaran

Syarat perlu kedua dalam tanggung jawab adalah bahwa manusia tahu akan sesuatu yang dibebankan atasnya, ia menyadari kewajibannya terhadap sesuatu itu.[8] Maka, seseorang hanya dinyatakan bertanggung jawab atas suatu tindakan dan pantas disanjung atau dihujat secara moral karenanya, tatkala ia mampu melakukannya dan tahu akan nilai (benar dan salahnya) tindakan itu.[9]

Al-Quran menegaskan, *Sesungguhnya Kami telah ciptakan manusia dari nutfah yang bercampur, untuk kemudian Kami uji, maka dari itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat.* (QS. ad-Dahr: 2)

Selekas menjelaskan penciptaan manusia dari air mani yang bercampur, ayat ini menyuratkan tujuan dan hikmah dari penciptaan tersebut, yaitu ujian. Allah Swt sedemikian rupa menciptakan manusia, sehinggga ia memiliki kecenderungan, kecondongan, keinginan, dan hasrat yang bermacam-macam dan saling bertentangan. Keberagaman dan pertentangan inilah yang membuka medan uji coba, tanggung jawab dan kepatuhannya. Ayat itu melanjutkan bahwa Allah memberikan kemampuan untuk tahu dan sadar, maka Dia ciptakan manusia sebagai makhluk yang mendengar dan melihat. Dalam kapasitas inilah manusia dapat mengenal tugas dan kewajibannya serta dapat memilih satu di antara jalan-jalan yang saling berseberangan.

Jelas, Tuhan tidak sekedar membekali manusia dengan perangkat pengetahuan biasa seperti akal dan indra, tetapi juga

[8] *Ibid.*, hal.394.
[9] "Responsibility" oleh M.J.Zimmerman, dalam *Encyclopedia of Ethics*, 2/1093.

mencerdaskan dan menunjukkan jalan hidup yang lurus dengan menurunkan wahyu lewat rasul-rasul-Nya. Dengan cara inilah kerangka uji coba dan tanggung jawab itu menjadi lengkap, dan tidak ada satu celah pun yang mungkin dijadikan sebagai alasan atau uzur untuk mengelak.

Alhasil, pengetahuan dan kesadaran akan kewajiban merupakan sebuah syarat perlu terbentuknya tanggung jawab. Dengan dalil ini pula, kita tidak pernah memberikan penilaian moral pada tingkah laku anak di bawah usia. Kalaupun kita memberikan sanjungan atau ancaman terhadap mereka, itu lebih merupakan pendidikan atas mereka, tidak ada kaitannya dengan tanggung jawab moral. Seorang anak bebas memilih untuk memecahkan kaca pintu rumah tetangga dan juga bebas atau untuk tidak memecahkannya. Namun, jika ia menghendaki pilihan buruk dan melemparkan batu ke kaca lalu kita menegur dan memperingatkannya, sikap kita ini tidak lebih dari upaya mendidik, tidak dalam rangka mempertanyakan kehendaknya. Karena, anak itu tidak mempunyai pengetahuan dan kesadaran cukup akan nilai moral tindakannya.

4.3 Pilihan dan Kehendak yang Bebas

Syarat lain yang terlibat dalam pembentukan tanggung jawab adalah pilihan dan kehendak bebas. Aristoteles mengatakan, "Syarat tanggung jawab dan di ambang sanjungan dan hujatan adalah kehendak bebas."[10] Maka, setiap tindakan yang menjadi akibat dari aksi pemaksaan, bukanlah tindakan sengaja dan pelakunya tidak bertanggung jawab atas tindakan tersebut sama sekali. [11]

Tindakan paksaan, menurut Aristoteles, adalah "tindakan

---

[10] F.Coupleston, *History of Philosophy*, 1/386.
[11] W.Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.158; David Ross, *Aristoteles*, hal.301-3.

yang sebabnya di luar kendali kita, laksana perahu yang berlayar karena adanya kekuatan selainnya, atau angin yang membawanya ke satu arah."[12]

Untuk memperjelas syarat ini, perlu kita bawakan beberapa pengertian kehendak,[13] lalu kita paparkan maksud kita dari kehendak dan kepemilihan sebagai syarat perlu tanggung jawab.

Sebagai lawan dari *idhthirar* (keterdesakan), misalnya memakan daging manusia yang telah mati dengan kehendak penuhnya adalah haram. Tetapi dalam kondisi keterdesakan, tindakan itu menjadi boleh. Artinya, dalam kondisi dimana menahan diri dari memakan daging mayat manusia dapat meyebabkan bahaya yang serius pada dirinya.

Sebagai lawan dari *ikrah* (ketertekanan); suatu kondisi akan di sebut *ikrah* tatkala sesorang diancam, dan ia melakukan perbuatan karena ancaman-ancaman eksternal. Sekiranya ia dalam kondisi normal dan bebas tekanan dari luar, ia tidak siap melakukannya.

Sebagai lawan dari *jabr* (keterpaksaan): dalam banyak kasus, kehendak digunakan secara umum dan luas dalam pengertian terakhir ini, yaitu bahwa pelaku melakukan tindakannya hanya berdasarkan hasrat dan keinginan dirinya, dan tidak ada faktor atau oknum lain yang menekan dirinya. Sebaliknya, tindakan determinatif (*jabriah*) yaitu tindakan yang terjadi tanpa ada peran pilihan dan kehendak bebas pelaku di dalamnya sedikit pun. Tindakan itu terjadi sebagai akibat dari tindak paksa kekuatan internal atau eksternal.

Lalu, pengertian manakah yang dimaksudkan dari kehendak sebagai syarat perlu pada tanggung jawab di sini?

Sebagaimana yang telah lalu, sesuatu yang menyebabkan

---

[12] *Nicomachean Ethics*, 1/60.
[13] *Ma'ârif al-Qur'ân*, hal.375-377.

bernilainya tindakan manusia, sehingga ia berada di ambang sanjungan dan hujatan adalah bahwa ia memilih tindakan-tindakannya dari sekian banyak alternatif. Tuhan menciptakan manusia dengan menanamkan berbagai kecenderungan yang tidak jarang saling bertentangan, yang masing-masing menarik empunya ke arah yang berlawanan. Tetapi, tidak berarti bahwa dimana ada tarikan yang lebih kuat, akan menentukan tindakan manusia secara pasti, dan ia secara tidak memilih dan tidak menghendaki tertarik olehnya. Laksana sepotong besi di antara dua magnet, ia akan tertarik oleh magnet yang lebih kuat. Tetapi, manusia dengan pilihan penuhnya dan kehendak bebasnya mampu bertahan di hadapan daya-daya tarik yang begitu kuat, bahkan mampu melawan arus besar kecondongan-kecondongan jiwanya. Manusia memiliki kekuatan yang bisa dikerahkannya untuk keluar dari keadaan pasif dan pasrah terhadap greget hasrat dirinya, serta mengendalikan berbagai daya-daya tarik batin secara aktif. Oleh sebab itu, manusia bertanggung jawab dan dipertanyakan atas tindakan dan dampak-dampak yang ditimbulkannya.

Jadi, maksud dari pilihan dan kehendak dalam pembahasan ini yaitu bahwa manusia mempunyai kekuatan untuk memilih. Jelas, jika ia melakukan suatu tindakan di bawah paksaan pihak lain, ia tidak bertanggung jawab sama sekali atas tindakan tersebut. Permasalahannya adalah apakah manusia mempunyai kekuatan pilih demikian itu? Apakah ia bisa mengatasi pengaruh kekuatan eksternal seperti lingkungan dan kekuatan internal serta faktor genetik? Apakah ia terbelenggu oleh kekuatan itu?

Pada hemat kami, kekuasaan manusia dalam menjatuhkan pilihan dan menentukan keputusan adalah kenyataan yang disadari secara sangat gamblang.[14] Setiap jiwa mengetahui

---

[14] M.T.Mishbah Yazdi, *Omuzesye Aqoid*, 1/173.

kekuasaan tersebut secara *hudhuri* dan pasti.

Katamu, "Kulakukan ini atau itu"
Bukti atas memilih wahai arca!

Pada intensi yang dangkal saja, setiap manusia menemukan dirinya mampu memilih dan menghendaki bicara atau diam, mengerakkan tangannya atau mengistirahatkannya, makan atau puasa.

Aku bimbang di antara dua langkah
kapan kebimbangan ini terjadi tanpa pilihan penuh
Kapan kulakukan ini atau itu
Jika kedua tangan dan kaki terikat kaku
Kala pikiranku dicengkram ragu
Berjalan di samudra atau melayang di angkasa
ragu itu tanda kekuatan
jika bukan sebahak tawa di atas kumis

Mereka yang menafikan kehendak dan pilihan dari diri manusia berusaha menghimpun sejumlah argumen atas determinisme. Sebagai pelengkap pembahasan, kami akan kemukakan gugatan-gugatan kritis kaum determinis.

5. ARGUMENTASI DETERMINISME

Determinisme dengan berbagai corak dan versinya memandang bahwa tindakan-tindaklan yang dilakukan manusia dilingkupi oleh kondisi-kondisi yang tidak lagi menyisakan alternatif, dan bahwa kehendak manusia tidak berperan sama sekali dalam kejadian atau ketidakjadiannya. Sejumlah argumen dirangkai di balik klaim-klaim mereka sebagaimana di bawah ini:

5.1 Determinasi Falsafi

Berdasarkan kaidah falsafi, *"Asysyaiu mâ lam yajid lam yujad"* (selama sesuatu itu tidak niscaya, ia tidak akan mengada), syarat mengadanya segala sesuatu yang mungkin

adalah keniscayaannya. Manakala tindakan-tindakan manusia bersifat mungkin adanya (*mumkin al-wujûd*), maka untuk menjadi ada ia pun terlebih dahulu harus sampai pada level keniscayaan, yakni sebab lengkapnya mesti ada pula. Tentunya, jika sebab lengkap sesuatu itu ada dan nyata, ketika itu pula ia pasti dan niscaya adanya.

Berdasarkan kaidah di atas, di sini tidak lagi tersisa ruang apapun bagi realitas pilihan dan kehendak manusia. Pada gilirannya, manusia tidak bisa secara moral dianggap bertanggung jawab atas segala tindakan yang dilakukannya.

Ada rumusan lain yang dibawakan oleh sebagian filosof Barat, sebagaimana berikut ini:

Jika determinasi itu benar, artinya jika prinsip kausalitas yang mutlak itu kita terima, maka tidak ada seorang pun yang bebas terhadap fenomena apapun, karena dengan asumsi adanya sebab lengkap maka terjadinya akibat adalah niscaya dan mesti. Ketika itu, setiap pilihan bebas dan kehendak penuh seorang pelaku tidak bisa menahan atau menawar-nawar keberadaan dan kejadian akibat tersebut.

Jika determinasi itu tidak benar, yakni jika prinsip kausalitas yang mutlak itu tidak kita terima, maka pada asumsi ini juga tidak ada manusia yang memiliki kebebasan terhadap setiap fenomena, karena terjadinya fenomena itu di luar hukum kausalitas, kejadiannya tanpa sebab dan secara kebetulan, tidak ada kaitannya dengan pilihan dan kehendak manusia sama sekali.

Jadi, determinasi itu benar atau tidak benar.

Namun, dalam dua asumsi tersebut tidak ada satu manusia pun yang punya pilihan penuh dalam kaitannya dengan kejadian setiap fenomena.

Hanya dan hanya seseorang bisa dianggap secara moral bertanggung jawab dalam asumsi ia memilih dan menghendaki fenomena itu.

Konklusinya, tidak ada seorang pun secara moral mempunyai tanggung jawab apapun atas segala tindakan dan dampaknya.

Oleh karena ini, dengan asumsi menerimanya hukum mutlak kausalitas, pilihan dan kehendak bebas manusia tidak lebih dari fiksi. Karena, kita tidak mengetahui sebab-sebab yang sesungguhnya di balik pilihan dan kehendak kita, sehingga kita mengira bahwa semua itu kita bisa kendalikan berdasarkan pilihan dan kehendak kita. Persis dengan seorang tertidur yang dipindahkan ke suatu ruangan, lalu pintunya dikunci, kemudian ia terjaga dari tidurnya dan memilih untuk menetap di dalamnya. Inilah pilihan yang benar-benar ia ambil pada saat ia pun bisa memilih untuk meninggalkan ruangan itu. Padahal, kita tahu betul ia tidak mengambil satu pilihan apapun, karena hanya ada satu alternatif di hadapannya. Hanya karena ketidaktahuannya akan faktor-faktor yang sesungguhnya, sehingga ia mengira bahwa ia telah mengambil sebuah pilihan secara bebas dan penuh.

Dengan merujuk pada hukum kausalitas, ilustrasi di atas tadi bisa menafsirkan pilihan-pilihan moral kita. Bahwa di saat kita menentukan untuk melakukan tindakan A dan meninggalkan tindakan B, kita mengira diri kita bebas, padahal kenyataannya kita tidak bebas, karena keputusan dan pilihan kita itu secara kausalistik sudah tertentukan, yakni akibat dari sebab-sebab sebelumnya. Oleh sebab itu, kita tidak bisa memandang manusia secara moral bertanggung jawab atas tindakan dan perilakunya.[15] Spinoza mengatakan, "Manusia tahu akan keinginan dan kecondongan dirinya, namun karena ia tidak mengetahui sebab-sebabnya dan bahkan ia tidak pernah menyadari apakah sebab-sebab itu, sehingga ia mengira dirinya bebas."[16] Maka dari itu, bayi mengira ia

[15] *Moral Problems*, hal.132.

[16] Spinoza, *Akhlâq*, hal.62.

mencari puting susu ibunya, anak kecil yang kesal mengira dirinya menuntut balas dengan kehendak bebasnya, manusia penakut merasa dirinya lari dengan pilihannya, orang mabuk meyakini dirinya berbicara dengan penuh kebebasannya, padahal ia enggan bicara seketika ia sadar. Demikian pula, orang gila itu, perempuan cerewet itu, anak kecil yang kesal itu dan selain mereka mengira bahwa dengan arahan kebebeasan jiwa mereka berbicara, nyatanya mereka tidak bisa menahan motif yang membuat mereka berbicara, bahkan pengalaman seperti halnya akal mengajarkan kepada kita secara gamblang bahwa manusia meyakini kebebasan dirinya karena ia menyadari tindakan-tindakannya, namun ia tidak tahu akan faktor dan sebabnya.[17]

Argumentasi di atas telah menjadi perhatian kritis filosof-filosof moral dari berbagai aspek.[18] Kritik yang paling sederhana yang pernah diajukan ialah bahwa kehendak dan pilihan dalam kaitannya dengan diri manusia merupakan unsur terakhir dari sebab lengkap kejadian tindakan sengaja. Untuk itu, selama pilihan dan kehendak bebas manusia tidak terlibat masuk bersama unsur-unsur lainnya, sebab lengkap itu tidak pernah ada untuk lalu meniscayakan kejadian suatu tindakan sengaja. Atau, setelah ia menghendaki melakukan suatu tindakan, ketika itu tidak lagi berarti untuk menyatakan bahwa ia harus memilih antara melakukan atau meninggalkannya.

Dengan demikian, apabila kehendak dan pilihan manusia diakui sebagai bagian dari sebab lengkap bagi tindakan, maka tindakan tersebut adalah tindakan sengaja. Tetapi, jika demikian itu ditolak, bahwa tanpa kehendak sebab tindakan

---

[17] *Ibid.*, hal.149.

[18] *Moral Problems*, hal.135; "Responsibility" oleh M.J. Zimmerman, dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2/1091-3.

itu sudah lengkap, tampak absurditas di sini, karena""tatkala kehendak itu tidak ada, sebab tindakan juga tidak akan pernah lengkap. Jadi, tindakan sengaja niscaya adanya (dengan adanya sebab lengkap—*penerj.*). Hanya saja, keniscayaan ini bersifat aksidental, tidak dari diri tindakan itu sendiri, tetapi dari pelaku yang pemilih, yakni pelaku pemilihlah yang meniscayakan kejadian tindakan sengajanya. Jelas di sini tidak mesti bahwa pelaku itu terikat oleh tindakannya sendiri.[19]

Dengan kata lain, kaum determinis menganggap hukum kausalitas itu sama dengan determinasi. Padahal, di antara keduanya tidak ada korelasi. Yakni, seseorang bisa mengakui hukum kausalitas yang mutlak dan mengatakan bahwa setiap akibat menjadi mesti dan niscaya mengada dengan adanya sebab lengkapnya, pada saat yang sama ia pun menerima realitas kehendak dan pilihan, dengan mengatakan bahwa kehendak adalah salah satu bagian dari sebab lengkap tindakan sengaja, dan hanya dengan aktifnya kehendak itu tindakan sengaja itu sampai pada level keniscayaan kejadiannya.

5.2 Determinasi Natural

Serangkaian argumen lain yang digagas oleh kaum determinis bisa diteliti dalam nama determinasi natural. Mereka meyakinkan kita bahwa hukum-hukum alam menentukan pengusahaan tindakan-tindakan yang khas dari manusia dan meletakkannya dalam satu mekanisme yang di dalamnya ia hanya akan melakukan tindakan-tindakan tertentu, ketika itu tidak ada lagi peran yang tersisa bagi pilihan penuh dan kehendak bebas pada manusia.

Faktor-faktor lingkungan menyebabkan bangkitnya kecondongan dan motivasi tertentu pada diri manusia. Atau,

---

[19] Mishbah Yazdi,—*Ma'ârif-e Qur'ân*, Juz 1-3/ 388-9.

berdasarkan hukum genetika, manusia mewarisi sekian banyak sifat-sifat bawaan nenek moyang secara tidak dikehendakinya. Maka itu, tatkala ia menghendaki melakukan suatu tindakan, pada dasarnya kehendak yang secara nampaknya bebas itu adalah sebuah akibat dari serangkaian faktor-faktor natural, lingkungan, genetik dan pembawaan tertentu. Jelas, di sini tidak ada kehendak bebas, dan tidak ada pula tanggung jawab moral.

Clarence Darrow, seorang ahli hukum asal Amerika, dalam pembelaannya yang terkenal itu atas dua anak muda pelaku tindak kriminal, mampu membebaskan kliennya dengan bersandarkan pada dalil-dalil determinasi natural.[20] Menurutnya, tidak sesuatu yang disebut-sebut sebagai kehendak dan pilihan bebas, semua perilaku tindakan manusia terjadi sebagai akibat dari sebab-sebab dan faktor-faktor jauh sebelumnya. Manusia tidak mempunyai kebebasan untuk memilih bapak, ibu, dan saudara saudarinya. Tidak ada kebebasan apapun untuk lalu memilih gen-gen yang membawa ciri-ciri khas moral orang tuanya, tidak ada kehendak bebas apapun yang terlibat dalam pedidikan dan pembinaan karakter dasar perilaku dirinya. Semua itu adalah hal-hal yang dibekalkan pada dirinya. Untuk itu, ia sama sekali tidak bertanggung jawab atas segala perilakunya. "Kalau pun ada tanggung tawab dalam suatu kasus, itu berkaitan dengan fase-fase sebelum kelahirannya, yaitu fase nenek moyangnya, atau dengan lingkungannya, atau dengan kedua-duanya."

Penganut behaviorisme seperti Wotson dan pengikutnya berpandangan bahwa perilaku manusia secara cermat bisa dibaca, diprediksi, dan dikendalikan, karena semua perilaku termasuk keputusan-keputusan moralnya bisa dikelola dan

---

[20] *Moral Problems*, hal.133-4; *Attorney for the Dammed Philosophy: Paradox and Discovery*, hal.302-4.

dikontrol lewat sebuah rangkaian proses sebab musabab yang secara prinsipal bisa dideteksi. Wotson menunjukan dua faktor vital yang menentukan dan membentuk perilaku manusia: faktor genetik dan faktor lingkungan. Tentu, perubahan pada lingkungan akan mengubah secara pasti perilaku seseorang. "Berikan sekelompok anak yang sehat dan normal kepadaku! Aku akan memelihara mereka di dalam dunia khasku, dan aku janjikan bahwa aku tunjuk setiap anak secara asal pilih, lalu aku ajari mereka sampai menjadi spesialis yang kuinginkan: dokter, pengacara, seniman, manajer, pengusaha, atau pengemis, terlepas dari potensi, tendensi, kesiapan, minat dan garis keturunan."[21]

Pesatnya perkembangan teknologi medis dan genetika, belum lagi setelah penemuan DNA, adalah bukti atas peran penting gen-gen dalam pembentukan karakter zahir dan batin manusia.[22]

Walhasil, tidak satu manusia pun yang secara moral layak dipertanggungjawabkan atas tindakan-tindakannya. Tidak ada seorang pun yang laik disanjung karena tindakan baiknya, atau dihujat karena tindakan jahatnya, kendati secara hukum sebaiknya dijatuhkan sanksi atas pelaku-pelaku kejahatan demi keamanan dan ketertiban sosial.

Jawabannya cukup jelas. Wotson dan rekan-rekannya telah melakukan sebuah *manuver fallacy,* ketika ia mengajukan satu atau lebih faktor pembentuk perilaku manusia dan menganggapnya sebagai esensi dan hakikat persoalan. Penjelasannya, tidak syak lagi bahwa lingkungan, faktor-faktor natural, keturunan, dan genetik turut berperan dalam pembentukan perilaku manusia. Pemuda yang hidup dalam lingkungan yang penuh spiritualitas akan dengan mudah menaati

---

[21] Wotson, *Behaviorism*, hal.82.

[22] Lihat *Moral Problems*, hal.145-7.

kewajiban-kewajiban agamanya. Seseorang yang dibesarkan oleh keluarga taat beragama mempunyai kecondongan lebih kuat kepada hal-hal keagamaan. Satu hal yang tidak lepas dari penelitian kita, bahwa peran itu semua sebatas penyedia sarana yang sama sekali tidak mencerabut kehendak bebas dari manusia. Jelas, suatu kecenderungan akan timbul berkat sarana-sarana dan kondisi-kondisi natural tertentu. Masalahnya, apakah manusia benar-benar tidak mampu mengendalikan satu kecenderungan natural dirinya yang terbangkitkan itu?

Berkenaan dengan Nabi Yusuf as, semua faktor natural, fisikal, lingkungan dan usia tersedia cukup untuk memenuhi hasrat kotor Zulaiha. Tetapi kesuciannya, seperti yang diungkapkan al-Quran sebagai *burhânu rabbi*, yakni semacam pengetahuan dan kehendak, membuatnya mampu mengatasi semua faktor tersebut. Begitu pula, riwayat istri Fir'aun atau istri-istri dua nabi, Luth dan Nuh, ditilik dari faktor lingkungan yang melingkupi mereka, masing-masing berada dalam situasi khas, yang menurut penafsiran Wotson semestinya setiap istri menujukkan suatu perilaku yang sesuai dengan tuntutan lingkungannya yang khas. Al-Quran memaparkan fakta sejarah yang menentang penafsiran itu. Istri-istri itu memilih jalannya berdasarkan kehendak dan pilihan bebas mereka, pada saat lingkungan tidak dapat membentuk sikap dan perilaku mereka.

Allah mengadakan perumpamaan orang-orang yang tidak beriman, istri Nuh dan istri Luth, keduanya di bawah penjagaan dua hamba yang saleh di antara hamba-hamba kami, tetapi kedua istri itu berkhianat kepada kedua (suaminya), dan kedua suaminya tiada dapat memberikan pertolongan sedikit pun kepada keduanya dari (hukuman) Allah, dan katakan, "Masuklah kalian ke dalam api neraka bersama orang-orang yang masuk ke dalamnya." Dan Allah membuat perumpaan orang-orang yang beriman, istri Firaun, ketika

dia mengatakan, "Wahai Tuhanku, bangunkan kiranya bagiku sebuah istana di dalam surga, dan selamatkan aku dari Firaun dan perbuatannnya, dan selamatkan aku dari kaum yang zalim." (QS. at-Tahrim: 10-11).

Begitu pula, faktor keturunan berpengaruh dalam pembentukan karakter dan perilaku seseorang. Namun demikian, pengaruh ini tidak sampai meniadakan kehendak bebas atau melazimkan determinasi. Seseorang yang terlahir dari bapak dan ibu yang keras kepala dan hati, mungkin saja mempunyai potensi lebih besar dalam melakukan perilaku yang kasar. Meski demikian, pengalaman empiris menunjukkan bahwa sekelompok besar dari anak-anak yang membawa serangkaian faktor keturunan dari nenek moyang mereka berperilaku lain dari orang tua mereka. Gaya hidup mereka berjalan secara berseberangan dengan cara hidup bapak ibu dan nenek moyang mereka.

Dalam banyak kasus, bahkan di antara dua saudara yang terlahir dari satu bapak ibu, masing-masing menampilkan perilaku yang berbeda. Anak Nabi Nuh, misalnya, hidup bersama sang ayah yang mengemban risalah Ilahi sepanjang 950 tahun, mengambil jalan kaum kafir yang menentangnya. Juga Kumail bin Ziyad yang menjadi sahabat dekat Ali bin Abu Thalib dan Harits bin Ziyad yang memenggal dua anak muda Muslim bin Aqil. Padahal, Kumail dan Harits adalah dua saudara kandung, lahir dari satu ayah satu ibu.

Jadi, hanya dengan merujuk pada faktor-faktor lingkungan, genetis, dan keturunan, mengharap mampu membaca dan mengontrol perilaku manusia secara cermat menjadi terlalu idealis. Lebih dari itu, menjadi tidak ilmiah untuk menolak tanggung jawab moral manusia.

5.3 Determinasi Teologis

Sebagaimana yang telah diisyaratkan sebelumnya, isu

tanggung jawab berkaitan erat sekali dengan sebagian doktrin teologis agama. Doktrin-doktrin seperti kemahakuasaan Tuhan, kemahatahuan Tuhan dan qadha qadar Tuhan sungguh berpotensi menyalahpahamkan pemikiran. Demikian ini sebagaimana yang nampak dari sebagian pemikir agama. Beranjak dari doktrin-doktrin itu mereka menyatakan determinisme, sampai pada batas-batas tertentu mereka menolak tanggung jawab dari diri manusia.

5.3.1 Kemahakuasaan Tuhan dan Determinisme

Salah satu sifat sempurna Tuhan adalah kekuasaan-Nya yang mutlak. Yakni, Dialah Zat yang mampu atas segala tindakan dan bahkan manusia dan semua tindakannya berada di bawah kekuasaan dan kemampuannya. Apapun kekuasaan selain kekuasaan Tuhan adalah aksidental dan turunan.

Sebagian pemikir Barat berpandangan bahwa kehendak manusia tak ubahnya kehendak keledai yang mengangkut muatan yang dituntun oleh Tuhan atau setan. Jika Tuhan menuntunnya ke suatu tempat yang Dia kehendaki, niscaya keledai itu bergerak menuju tempat itu, dan jika setan menuntunnya ke tempat lain yang dikehendakinya, ia pun niscaya akan bergerak menuju tempat kedua. Dalam pada itu, keledai sama sekali tidak pernah memilih yang mana penuntunnya.[23] Maka, kepercayaan penuh pada kemahakuasaan Tuhan tidak lagi menyisihkan ruang apapun bagi manusia untuk mengekspresikan kehendak dan kekuasaannya.

Merujuk pada sifat Tuhan ini, sebagian mazhab Islam menafikan segala bentuk keterlibatan peran sebab dan perantara. Mereka mendeklarasikan bahwa "sesungguhnya

---

[23] "Determinism" oleh Richard Taylor dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2/363.

perbuatan dan usaha setiap hamba diciptakan oleh Allah Swt, dan sesungguhnya setiap hamba tidak kuasa mengusahakan sedikit pun dari perbuatan dirinya".[24] Misalnya, dalam menafsirkan pengaruh api pada kejadian panas, atau peran makan dan minum pada rasa kenyang dan lega, mereka bersandar pada *'adatullah* (kebiasaan Tuhan), sebuah kaidah rapuh. Sejumlah dalil dirangkai untuk membuktikan klaim ini. Menyadari akan determinasi sebagai konsekuensi logis dari klaim, mereka berusaha mengelakkan diri dengan perpegang pada teori *kasb*. Meski demikian, teori ini tidak begitu kokoh untuk diandalkan, seperti yang tampak dalam kajian-kajian teologis.[25]

Buntut kesalahpahaman di atas adalah bahwa tindakan manusia secara langsung bersandar pada Tuhan, sementara efektifitas manusia kaitannya dengan tindakannya sendiri ternafikan secara mutlak. Untuk itu, tidak seorang pun yang mempunyai tanggung jawab atas segala tindakan dirinya. Lebih jelasnya, konsekuensi buruk dari pandangan itu ialah bahwa setiap sistem pendidikan, moral, hukum, termasuk sistem perundang-undangan Islam adalah sia-sia, karena jika kekuasaan Tuhan ditafsirkan sehingga menafikan kehendak bebas manusia, konsep tugas, kewajiban, perintah, larangan, pahala, hukuman tidak lagi berarti.[26]

Ikhtiyar ada ibadah terasa
Jikalah tiada alam (manusia—penerj.) ini terpaksa
Putarannya bukan pahala bukan siksa
Seni hari hisab kala ikhtiyar tiba
Semua alam lantunkan tasbih
Dan keterpaksaan manusia bukanlah tasbih.[27]

---

[24] Abul Hasan Asy'ari,"*Maqâlat al-Islâmiyyin wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, 1/321.
[25] Ja'far Subhani, *Buhuts fî al-Milâl wa an-Nihâl*, 2/69-92.
[26] Mishbah Yazdi, *Amuzesye Aqoed*, j. 1-2/171
[27] *Matsnâwi Maulawi*, bait ke-3287-3289.

Maka, keyakinan kita akan *al-fi'lu fi'lullâh wahuwa fi'lunâ,* bahwa suatu tindakan ialah tindakan Tuhan juga tindakan manusia, sama sekali tidak tidak mengandung arti paradoksikal di dalamnya, tentunya dengan penafsiran bahwa tindakan manusia itu turunan dan kepanjangan dari tindakan Tuhan, bukan sejajar dan sebanding.

5.3.2 Kemahailmuan Tuhan dan Determinasi

Salah satu doktrin agama adalah Tuhan mengetahui segala sesuatu, *Innahu bikulli syaiin 'alîm.* Dengan berpegang pada poin ini, sebagian menganggap bahwa pilihan dan kehendak bebas manusia sekadar fiksi. Jika sebelumnya Tuhan sudah tahu bahwa saya pada saat tertentu akan melakukan tindakan tertentu, bagaimana saya bisa berbuat secara tidak sesuai dengan ilmu Tuhan?! Dari sisi lain, jika saat tertentu itu tiba sementara saya masih bisa melakukan lain dari yang telah diketahui-Nya, konsekuensinya mengakui ilmu Tuhan sebagai kebodohan-Nya.[28]

Cara pandang di atas ini juga tampak dalam bait-bait syair yang dinisbahkan kepada Khayyam:

Aku dan manusia sepertiku makan
Bagi-Nya enteng aksiku makan
Secara azali Dia tahu aku makan
Ilmu-Nya bodoh jikalah aku tak makan.

Perlu diperjelas di sini, ilmu Tuhan menyangkut segala kejadian sebagaimana adanya. Begitu pula, tindakan sengaja manusia diketahui Tuhan sebagaimana adanya, yakni dengan kesengajaan dan pilihan yang melatarbelakang tindakan tersebut. Untuk itu, apabila tindakan sengaja itu terjadi secara determinatif, maka kejadian ini tidak sesuai dengan ilmu

[28] "Determinism", oleh Richard Taylor, dalam *the Encyclopedia of Philosophy*, v.2/ 363.

Tuhan tentangnya sebagaimana adanya. Oleh karena itu, tidak ada kontradiksi dan pertentangan apapun antara ilmu Tuhan yang azali dan mutlak dengan pilihan dan kehendak bebas manusia. Ilmu azali Tuhan sama sekali tidak mengancam eksistensi kehendak bebas manusia.[29] Pengetahuan Tuhan akan selamat atau celakanya seseorang tidak berarti bahwa ia menjadi selamat atau celaka walaupun dengan adanya kehendak pada dirinya. Alangkah indahnya bait syair dalam menjawab Khayyam:

Ilmu azali jadi sebab kemaksiatan
Bagi akal budi klimaks kebodohan

5.3.3. Qadha Qadar dan Determinisme

Berdasarkan doktrin qadha qadar dalam penciptaan Tuhan, kejadian fenomena di sepanjang prosesnya, kesinambungan dan keberakhirannnya diatur oleh kehendak Tuhan Yang Mahabijaksana. Pemenuhan segala syarat kejadian fenomena hingga jenjang realitas terakhirnya bergantung penuh pada kehendakTuhan.

Tetapi, kalau memang manusia itu memilih secara bebas dan menghendaki secara penuh, lalu apa kaitan tindakan-tindakannya dengan kehendak dan qadha Tuhan? Jika kejadian semua fenomena—termasuk di dalamnya tindakan-tindakan manusia—bersandar kepada qadha dan kehendak Tuhan, apa artinya kehendak manusia?

Dengan kata lain, setiap tindakan sengaja mempunyai satu pelaku yang berkehendak dan memilih, dimana mustahil satu tindakan terjadi dari dua pelaku dan dua kehendak. Untuk itu, jika tindakan manusia dinisbahkan kepada kehendak dirinya, maka kehendak Tuhan tidak lagi terlibat di dalam kejadiannya. Begitu pula, jika tindakan itu dinisbahkan kepada

---

[29] Mishbah Yazdi, *Amuzesye Aqoed*, 1-2/176-7.

kehendak dan qadha Tuhan, kita mesti menolak penisbahannya pada kehendak manusia, lalu kita hanya bisa memandang manusia sebagai sebjek tanpa kehendak untuk mengeksekusi tindakan-tindakan Tuhan.[30]

Mereaksi syubhat di atas, sebagian yang berpegang pada doktrin qadha qadar Tuhan menafikan ikhtiar manusia dan memilih determinisme. Kompensasinya, mereka menolak tanggung moral. Berusaha menghindar dari determinisme, sebagian kaum Muslim menolak doktrin qadha qadar dari konteks tindakan manusia, untuk lalu secara tegas menyatakan *tafwidh,* keswakarsaan manusia secara penuh, dalam bentuknya yang esktrim.[31]

Lâ Jabra wa lâ Tafwidh bal amrun bainal amrain adalah diktum yang laik sebagai alternatif unggul dalam polemik. Yakni, penisbahan suatu tindakan kepada dua pelaku adalah mustahil bilamana dua pelaku itu berada secara sejajar dan setanding sama. Tetapi, jika dua pelaku itu berada secara sejulur, vertikal dan sepanjang, penisbahan tersebut tidaklah mustahil. Dalam asumsi ini pula qadha dan kehendak Tuhan relevan dan sesuai dengan kehendak manusia.

Penisbahan suatu tindakan kepada manusia sesuai dengan level wujudnya dan kepada Tuhan juga sesuai dengan level wujud-Nya yang demikian tinggi, dimana pada level ini objek, perangkat dan sarana yang digunakan, termasuk wujud manusia sebagai pelaku tindakan tersebut, semuanya bergantung dan bersandar kapada-Nya.[32]

Berbeda dengan determinasi yang menekankan bahwa kehendak Tuhan dan manusia adalah dua hal yang sebanding yang bisa saling menggantikan posisi satu sama lainnya, *amrun*

---

[30] *Al-Mughnî fî abwâbi tawhid wa al-'adl,* 8/109-161.
[31] *Ibid,* 8/3; *al-Farq Baina al-Firâq,* Baghdadi, hal.114.
[32] Mishbah Yazdi, *Omuzesye Aqoed,* j.1-2/185.

baina amrain menggarisbawahi bahwa kehendak manusia kepanjangan kehendak Tuhan secara vertikal. Seiring dengan wujud manusia yang bersandar penuh pada Tuhan, kehendak bebasnya pun bersandar pada-Nya. Karena, Tuhan menghendaki terwujudnya manusia sebagai makhluk yang memiliki kehendak dan citra-citra lain dirinya. Kehendak Tuhan itu tidak melazimkan determinasi atas manusia dalam berbuat dan mengambil keputusan.[33]

Ingat satu fragmen qur'an
Ma ramaita idz ramaita itu firman

6. RAGAM TANGGUNG JAWAB

6.1 Tanggung Jawab terhadap Tuhan

Tidak syak lagi bahwa manusia bertanggung jawab terhadap Tuhan, karena dialah pemilik sejati segala sesuatu. Tidak ada satu wujud pun yang lepas mandiri dari sentuhan-Nya. Wujud segala sesuatu bergantung seutuhnya pada-Nya, sekiranya kepedulian Tuhan itu terputus sesaat saja dari mereka, semua akan lenyap dan binasa. *Apa-apa yang ada di langit dan di bumi adalah milik-Nya.* (QS. al-Baqarah: 255). Manusia sama sekali tidak pernah memiliki segala nikmat yang ada di tangannya. Pemilik sesungguhnya nikmat adalah Dia, Tuhan.

Pengantar di atas ini menerangkan bahwa manusia bertanggung jawab terhadap Tuhan tentang caranya memanfaatkan nikmat-nikmat yang diberikan kepadanya, yakni, Dia berhak penuh mempertanggungjawabkan manusia, "mengapa kamu lakukan ini dan itu? "mengapa kamu tidak menjaga mata, telinga, lidahmu dari hawa nafsu dan setan? "mengapa kamu menyia-nyiakan umurmu?" dan ribuan

[33] Mishbah Yazdi, *Ma'ârif Qur'an,* j.1-3/387.

pertanggungjawaban lainnya. Al-Quran mengatakan, *Pada hari kiamat kelak akan dipertanggungjawabkan.* (QS. ash-Shaffat: 23) Dan, *Sesungguhnya kalian semua akan diminta pertanggung-jawaban atas segala kenikmatan yang diberikan kepadamu.* (QS. at-Takatsur: 8)

Perlu dibubuhkan di sini bahwa jika Tuhan mengakui serangkaian otoritas dan hak kepemilikan pada sebagian orang atau sebagian makhluk, maka manusia juga bertanggung jawab di hadapan mereka. Dengan alasan ini pula, manusia bertanggung jawab terhadap wali-wali Allah. Berkenaan dengan penafsiran ayat 8 Surah at-Takatsur di atas itu, banyak riwayat yang menyebutkan bahwa yang dimaksudkan dari nikmat di dalam ayat itu adalah nikmat *wilâyah* dan *imâmah* Ahlulbait. [34]

Barangkali, tanggung jawab terbesar setelah terhadap Tuhan, ialah tanggung jawab manusia terhadap wali-wali-Nya,[35] walaupun tanggung jawab yang terakhir ini dalam bayang-bayang atau kepanjangan tanggung jawab kepada-Nya, sebagaimana tanggung jawab terhadap orang tua adalah turunan dan bayangan dari tanggung jawab kepada Tuhan.

6.2 Tangggung Jawab terhadap Diri Sendiri

Salah satu dari tanggung jawab adalah tanggung jawab terhadap diri sendiri. Jiwa manusia mempunyai dimensi dan potensi yang bermacam-macam, dimana satu dengan lainnya saling berkaitan dan masing-masing memiliki hak-hak tertentu yang melazimkan serangkaian tanggung jawab yang khas pula. Misalnya, manusia tidak berhak dengan sesuka hatinya menggunakan mata, telinga, tangan, lidah, dan anggota tubuh lainnya. *Sesungguhnya pendengaran dan penglihatan dan hati,*

---

[34] *Al-Mîzân*, 20/355.
[35] Mishbah Yazdi, *Bar dargohe dust*, 149-152.

semua itu pasti dipertanggungjawabkan.(QS. al-Isra: 36)

Setiap anggota badan dan batin manusia mempunyai hak-hak tertentu yang kelak, sebagaimana ditekankan dalam ayat dan riwayat, pasti diminta peertanggungjawabannya di hari kiamat. Bahkan pada hari itu, anggota-anggota itu akan memberikan kesaksian di hadapan Tuhan atas segala bentuk perlakuan manusia pada mereka. *Pada hari itu Kami akan membungkam mulut-mulut mereka lalu Kami jadikan tangan-tangan mereka berbicara dan kaki-kaki mereka bersaksi tentang apa yang telah mereka lakukan* (QS. Yasin: 65)

Dalam ayat lain, tanggung jawab manusia terhadap dirinya diterangkan berikut ini, *Wahai orang-orang yang beriman, waspadailah dirimu sendiri, sesungguhnya orang yang sesat itu tidak akan mengancammu jika kamu telah mendapatkan hidayah. Kepada Allahlah kalian semua kembali, ketika itu kami akan menyingkapkan apa-apa yang telah kalian perbuat.* (QS. al-Maidah: 105) Ayat ini menerangkan bahwa setiap manusia terlebih dahulu bertanggung jawab atas mencari hidayah dan kebahagiaan dirinya, dan tanggung jawab orang-orang yang sesat tidak akan dipertanyakan pada kaum yang beriman. *Itulah umat yang terdahulu, mereka memperoleh apa yang mereka usahakan, dan kamu memperoleh apa yang kamu usahakan, dan kamu tidak bertanggung jawab atas apa yang mereka perbuat.* (QS. al-Baqarah: 141).[36] Jelas bahwa ayat ini tidak berarti bertentangan dengan kewajiban amar makruf dan nahi munkar.

Bagaimanapun, manusia bertanggung jawab atas segala gerak perilaku jiwanya. Di antara tanggung jawab keseharian terhadap diri sendiri adalah muhasabah (evaluasi diri) dan muraqabah (mengawasi diri). *Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan perhatikanlah dirimu akan segala yang*

---

[36] Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Mîzân*, 6/164.

telah diperbuatnya hari kiamat, dan takwailah Allah, sesungguhnya Allah Mahatahu akan segala yang kamu lakukan. (QS. al-Hasyr: 18)

6.3 Tanggung Jawab terhadap Orang Lain

Dalam Islam, setiap individu selain harus memikirkan kepentingan diri sendiri dan bertanggung jawab terhadapnya, ia juga bertanggung jawab terhadap sesamanya dan masyarakatnya. Tuhan telah menetapkan serangkaian hak-hak atas semua individu, di antaranya setiap manusia yang beragama harus mempunyai semangat memberi hidayah dan menyelamatkan orang lain.

Dua kewajiban agama yang besar, yakni amar makruf dan nahi mungkar yang sejajar dengan pentingnya shalat, puasa, haji dan jihad, secara tegas menerangkan begitu pentingnya tanggung jawab atasnya. Tentu, penuntut tanggung jawab yang sesungguhnya dalam hal ini adalah Tuhan, karena Dialah yang menetapkan kewajiban-kewajiban atas mereka semua dalam hubungan satu dengan lainnya. Oleh sebab ini, tanggung jawab terhadap orang lain tidak sejajar dengan tanggung jawab terhadap Tuhan, tetapi sejulur.

Pada hakikatnya, bersandarkan pada pandangan tauhid Islam, kita meyakini bahwa semua tanggung jawab, baik yang berkaitan dengan diri sendiri, masyarakat, ataupun binatang dan tumbuh-tumbuhan, semuanya merupakan turunan dari tanggung jawab terhadap Tuhan. Di sini tampak jelas rapuhnya pandangan yang mengangkat masyarakat sebagai sebuah entitas yang mandiri dan mempunyai hak-hak tertentu, dimana individu bertanggung jawab terhadapnya.

6.4 Tanggung Jawab terhadap Alam

Tanggung jawab moral penting lain atas manusia yang sering ditekankan dalam Islam adalah tanggung jawab

manusia terhadap alam, baik yang berupa binatang atau tumbuh-tumbuhan. Manusia tidak berhak melakukan segala bentuk tindakan dalam lingkungan hidupnya. Ia pun tidak berhak memperlakukan binatang sesuka hatinya, karena binatang juga mempunyai hak-hak yang harus dipenuhi oleh pemiliknya, sebagaimana yang dipaparkan dalam sejumlah riwayat.[37] Bahkan dalam riwayat yang dibawakan oleh Imam Ali as dikatakan, "Janganlah menghina binatang-binatang, karena Allah melaknat penghina mereka." •

---

[37] *Wasâ'il asy-Syi'ah*, juz 8/339; *Man Lâ Yahdhuruh al-Fâqih* juz 2, Bab "Haqul dabah ala shahibiha"; *Syarayi al-Islâm*, j.1-2/575.

Pasal Kedelapan

RELATIVITAS MORAL

Pembahasan penting lainnya dalam filsafat akhlak, yang berimplikasi luar biasa seriusnya pada individu dan masyarakat, yaitu apakah hukum dan nilai moral itu absolut, mutlak ataukah nisbi dan relatif? Dengan kata lain, apakah nilai, hukum dan prinsip moral itu produk faktor-faktor sosial, psikologis, budaya, dan semacamnya, dimana seiring dengan perbedaan dan perubahan pada faktor-faktor itu, nilai dan prinsip moral tersebut juga berubah dan berbeda? Ataukah nilai itu sebagaimana hal-hal stabil, konstan, abadi, dimana dinamika dan tuntutan ruang-waktu (*spasio-tempo*) tidak berpengaruh apapun atasnya? Apakah alasan-alasan kaum relativis moral? Adakah kecacatan di dalamnya? Bagaimana mungkin membuktikan kemutlakan prinsip dan nilai moral? Apakah semua hukum dan nilai moral itu mutlak dan konstan, atáu juga ada sejumlah nilai yang relatif dan berubah-ubah?

1. KERAGAMAN RELATIVISME MORAL

Terlebih dahulu, tepat sekali untuk memaparkan sebagian versi fundamental dari relativitas moral. Sehingga, selain dapat secara lebih baik memperjelas topik pembahasan, menemukan pengertian yang lebih cermat tentang argumen-argumen

relativisme.

Secara umum, ada tiga macam relativisme terpenting dalam tubuh relativisme moral: relativisme deskriptif, relativisme metaakhlak, dan relativisme normatif. Selanjutnya, kami berusaha menjelaskan mereka secara terpisah dan sederhana.

1.1 Relativisme Deskriptif

Beragamnya moralitas bangsa-bangsa dan masyarakat-masyarakat dunia selalu mengganggu pikiran para filosof. Sejak zaman Yunani kuno, telah dilakukan penelitian-penelitan di seputar keragaman itu berikut ekses-eksesnya. Pergaulan dan perlakuan masyarakat Yunani dengan bangsa-bangsa lainnya serta interaksi pemikiran dan nilai-nilai moral menyebabkan sebagian filosof masa itu seperti Protagoras memandang manusia sebagai standar segala sesuatu (*human meansura*) dan menggagas nilai indah dan jelek, keadilan dan kejahatan di atas tradisi dan adat istiadat masyarakat.[1]

Pada abad ke-20, seiring dengan meluasnya hubungan-hubungan sosial dalam skala global, dan berkembangnya ilmu-ilmu pengetahuan seperti sosiologi dan antropologi, ditemukan banyak evidensi akurat atas pluralitas nilai-nilai moral di antara komunitas dan masyarakat yang berbeda-beda.[2] Etnis Eskimo membiarkan kaum lanjut usia mereka di padang salju sampai mati kelaparan. Bagi suku tertentu, mencuri adalah perilaku yang secara moral dibolehkan. Salah satu etnis di kepulauan Malanesia menilai persahabatan dan kerja sama sebagai kejahatan. Dalam suatu masyarakat, wajib atas anak-anak membunuh atau mencekik orang tua mereka

---

[1] *Daureh-e Âtsâr-e Aflathûn*, (Theaetetus) 3/172-173; "Relativism" oleh David Wong dalam *A Companion to Ethics*, hal.443-4.

[2] Makalah *Naqdi bar Nisbiyate Akhlâqi*, Louis Poimand, di Jurnal *Naqd-e Nadzar*, No.13-14, hal.325.

yang sudah lanjut usia. Padahal, perilaku dan perlakuan demikian itu secara moral terkutuk dalam masyarakat kita. Di sebagian negara Asia Timur, tatkala masyarakat di sana hendak menghormati satu sama lain, mereka saling berciuman. Di negara-negara Barat atau di Amerika Latin, ketika mereka hendak menghormati tamu suatu forum, mereka saling mencium pipi, baik lelaki ataupun perempuan. Sedangkan cium pipi antara lelaki dan perempuan yang bukan muhrim sangat tercela.[3]

Bahkan, ketika kita menyelidiki perilaku-perilaku moral di sepanjang sejarah suatu masyarakat, kita temukan dengan jelas perbedaan nilai-nilai moral mereka. Hingga beberapa puluh tahun yang lalu, di sebagian negara Barat, jika seorang warga keluar dengan mengenakan pakaian lengan pendek, polisi atau aparat keamanan di sana akan menindaknya, karena menurutnya ia telah melakukan tindakan amoral. Tetapi, sekarang norma mayarakat itu sudah berubah, dimana setiap warga boleh tampil di tengah halayak sesuka dirinya, tanpa perlu kuatir dengan penilaian orang lain. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa nilai-nilai moral di samping keberagamannya dalam kaitannya dengan perseorangan ataupun persekelompokan, juga dalam suatu komunitas adalah relatif dan berubah-ubah seiring dangan perubahan masa.[4]

Perlu di catat di sini bahwa klaim relativisme deskriptif tidak sebatas bahwa hukum-hukum moral itu berbeda-beda di antara individu dan masyarakat yang bermacam-macam. Lebih jauh lagi mereka mengklaim, tidak hanya yang turunan, bahkan hukum-hukum moral yang prinsipal pun di antara mereka beragam dan berbenturan.[5]

---

[3] *Nadzariyah Siyasi Islam* 2/251.
[4] *Ibid.*
[5] W. Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.227-8.

Dengan kata lain, klaim relativisme deskriptif ialah bahwa nilai-nilai dan prinsip-prinsip moral setiap orang secara fundamental saling berbeda.[6] Maksud dari perbedaan fundamental yaitu bahwa meskipun tercapai kesepakatan dalam ciri-ciri khas objek kajian, hal ini tidak membantu mereka mengurangi ketajaman perbedaan pandangan. Misalnya, berkenaan dengan boleh tidaknya pembunuhan anak atas orang tuanya yang telah lanjut usia, tidak selalu didasari oleh perbedaan fundamental dalam nilai-nilai moral (keharusan menghormati orang tua), karena mungkin saja pelaku tindakan demikian itu membunuh orang tuanya dengan kepercayaan atas keharusan tindakan itu demi kebahagian abadi mereka, atau karena tindakan itu mendatangkan ketenangan dan menjaga kehormatan mereka, maka ia membunuh sang ibu dan ayah atas kesadaran akan kecintaan dan penghormatan yang dalam pada mereka.

Oleh sebab itu, dalam kasus-kasus seperti itu, menurut ungkapan Frankena, "perbedaan dalam keyakinan-keyakinan faktual, bukan keyakinan-keyakinan moral".[7] Perbedaan seperti ini mungkin bisa dituntaskan lewat dialog dan kesepakatan tentang realitas dan fakta. Perbedaan fundamental baru muncul dalam keyakinan-keyakinan moral, di mana dengan kesepakatan dalam ciri-ciri khas suatu tindakan yang didialogkan pun tidak dapat menuntaskan perbedaan tersebut.[8]

Relativisme deskriptif bisa dibagi kepada dua kelompok: ekstrem dan moderat. Dalam versinya yang ekstrem, seluruh nilai fundamental berbeda-beda di antara satu masyarakat

---

[6] "Moral Relativism" oleh D.B. Wong dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.6, hal.539).

[7] *Ibid.*, hal.228.

[8] Richard B.Brandt, "Ethical Relativism" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.3, hal.75.

dengan lainnya. Versi moderat menyatakan bahwa perbedaan fundamental hanya pada sebagian nilai prinsipal untuk sebagian kasus yang sama di sepanjang zaman, di tengah individu, kelompok, dan masyarakat.[9]

Yang perlu ditegaskan tentang relativisme deskriptif yaitu bahwa klaim dan data-data yang diajukan lebih menyangkut bidang penelitian sosiologis dan antropologis, yang hingga kini menyisakan banyak perdebatan.[10] Bahkan sebagian ahli antropologi budaya dan psikologi sosial di Barat meragukan validitasnya.[11]

Tampaknya, terlalu banyak permasalahan yang dihadapi relativisme ekstrem. Benarkah bisa diasumsikan adanya sebuah masyarakat yang—tanpa menunjuk pada perbedaan ekstensial—memandang konsep kebaikan sebagai kejahatan dan konsep keadilan sebagai kezaliman? Bisakah kita asumsikan sejumlah orang, komunitas atau masyarakat yang secara moral mengizinkan tindak pembunuhan atas jiwa tak berdosa? Kendati mungkin saja terjadi perbedaan pemahaman dalam arti dan ekstensi "tak berdosa". Bisakah kita temukan moralitas sebuah masyarakat yang membenarkan pencurian dalam arti yang sesungguhnya?

Merujuk pada pengalaman, laporan dan penelitian ilmiah yang dilakukan oleh para orientalis atas masyarakat di Iran, sangat mungkin kenyataan menunjukkan klaim sebaliknya. Edward Brown dan Kunt Doe Gobino adalah dua orientalis terkenal. Gobino pernah di Iran sekitar lima tahunan.Menurut pengakuan para orientalis Eropa dan Amerika, tidak ada ahli sehebat Brown dalam melakukan penelitian atas sastra Persia, pemikiran filsafat dan pengalaman *'irfân* di Iran. Namun

---

[9] D.B. Wong, "Moral Relativism" dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2, hal.856.
[10] Ibid., dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.6, hal.539.
[11] W. Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.229.

dalam kitab *Tarikh Adabiyate Iran*[12] dikatakan: "Gobino salah dalam mengartikan kata *asfâr*, jamak dari kata *sifr* yang artinya *kitâb* (baca: buku), padahal jamak dari kata *safar* (baca: perjalanan)". Dalam kitab *Madzâhib wa Falsafeh-ha-e Asia-e Wustha* (1866) halaman 81, dikatakan: "Mulla Shadra menulis buku lainnya mengenai perjalanan *Safarnâmeh* (baca: buku catatan perjala-nan)". Ini membuktikan bahwa dua orientalis terkenal ini salah besar mengenai *Asfâr*; yang satu memandang sebagai jamaknya *kitâb*, dan yang lainnya tentang *Safarnâmeh*! Syahid Muthahhari mengatakan, "Seandainya dua orang ini menelaah sendiri halaman pertama *al-Asfâr*, mereka akan tahu bahwa *asfâr* bukan jamak *sifr* juga bukan *Safarnâmeh*".

Dalam sebuah buku berjudul *Se Sal dar Iran* (baca: tiga tahun di Iran), dalam bab cara "apa kabar"-nya bangsa Iran, Kunt Doe Gobino menulis: Setelah Anda, tuan rumah dan segenap yang datang duduk, Anda menoleh ke tuan rumah dan menanyakan keadaannya: "Apakah hidung Anda kegemukan (maksudnya: "Apakah Anda sehat-sehat saja?"—*penerj*)".

Tuan rumah akan menjawab: "Dalam naungan kasih sayang-Nya hidungku kegemukan (maksudnya: "Alhamdulillah aku baik-baik saja"—*penerj*.), hidung Anda bagaimana?"

Gobino melanjutkan, "Aku menyaksikan di pertemuan-pertemuan, pertanyaan ini mereka lontarkan bahkan sampai lima kali pada satu orang dan dia selalu menjawabnya."[13]

Memang Gobino pernah hidup di tengah masyarakat Iran selama beberapa tahun dan berbicara dengan bahasa Parsi dengan baik. Namun dalam hal ini ia salah memahami perilaku-perilaku yang tampak, istilah-istilah komunikasi dan tradisi masyarakat Iran. Bagaimana bisa dipercaya laporan-

---

[12] Juz 4, terjemahan Rasyid Yasmi hal 302 (catatan kaki).
[13] *Ibid.*, hal 12-13.

laporan orang seperti dia tentang kondisi-kondisi spiritual, moralitas dan konsepsi-konsepsi metafisikal seluruh bangsa dan masyarakat?

Selanjutnya kita akan mempelajari relativisme ini lebih dalam pada kesempatan meneliti argumen-argumen yang mereka bawakan.

1.2 Relativisme Metaakhlak (Analitik)

Relativisme ini disebut juga dengan relativisme epistemologi.[14] Menurut aliran ini, di tengah pertentangan hukum-hukum atau sistem-sistem moral tidak selayaknya menghakimi adanya satu hukum atau sistem moral yang valid dan menilai selainnya tidak benar.

Penganut paham ini meyakini bahwa dalam hukum-hukum moral yang fundamental, tidak ada metode rasional yang nyata bagi orientasi sesuatu kebalikannya sesuatu yang lain. Kesimpulannya, dua hukum fundamental yang kontradiksi itu bisa dinilai sama.[15]

Klaim secara keseluruhan penganut relativisme meta-akhlak semuanya sepakat bahwa tidak cuma ada satu penilaian moral yang benar, tetapi paling tidak ada dua atau beberapa penilaian. Alasan mereka bahwa istilah-istilah moral seperti baik, benar dan semacamnya dapat ditafsirkan dengan bermacam-macam pandangan yang berlawanan. Dalam membuktikannya, mereka berargumen dengan berbagai cara, yang akan kami bawakan pada penelitian atas dalil-dalil mereka.

Relativisme metaakhlak dalam satu penilaian terbagi dua macam: ekstrem dan non-ekstrem.[16] Menurut yang ekstrem bahwa seluruh sistem moral adalah benar secara rata, tidak

---

[14] D.B. Wong, "Moral Relativism", dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2, hal.857.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

ada satu sistem yang lebih benar dari sistem lainnya. Sedangkan klaim yang non-ekstrem seperti Walzer, Wong dan Foot, mengingkari adanya cuma satu sistem moral yang benar dan bahwa sebagian sistem moral ada yang lebih benar dari sebagian lainnya.

Relativisme ini juga dalam satu penilaian terbagi pada dua golongan besar: konvensionalisme dan subjektivisme.[17] Konvensionalisme meyakini bahwa dasar-dasar moral berkaitan dengan masyarakat, budaya dan adat istiadatnya. Umpamanya, dalam sosialisme: penilaian dasar-dasar moral terletak pada legalitas kolektif dan ketetapan sosial. Dengan kata lain, benar dan tidaknya satu perbuatan individu berdasarkan masyarakat yang individu tersebut adalah bagian darinya. "Benar dan salah perbuatan individu berkaitan dengan esensi suatu masyarakat. Apa yang dinilai benar atau salah dari segi moral harus dilihat dalam kacamata tujuan, keinginan, keyakinan, sejarah dan lingkungan masyarakat.[18] Sedangkan dalam rasionalisme: penilaian dasar-dasar moral erat kaitannya dengan pemilihan individu-individu, dengan kecenderungan dan emosi individual, dan bukan sosial.[19] "Sensualisme"-nya Ear Wastionesn (?) adalah contoh jelas bagi macam relativisme ini.

1.3 Relativisme Normatif

Menurut aliran ini, apa yang benar atau baik bagi seseorang atau suatu masyarakat, meski seandainya kondisi-kondisi berkaitan itu serupa, adalah tidak benar atau baik bagi individu atau masyarakat yang lain.[20] Bentuk relativisme moral

---

[17] Louis Poimand, *Naqdi bar Nisbiyate Akhlâq*, terjemahan Mahmud Fatah'ali, *Naqd wa Nazhar* No. 13-14, hal.326-334.

[18] *Ibid.*, hal 326-7.

[19] *Ibid.*, hal.326 dan 328.

[20] W. Frankena, *Falsafeh Akhlâq*, hal.228.

ini karena menjelaskan suatu hukum normatif maka disebut relativisme normatif. Sampai sekarang baik relativisme deskriptif maupun relativisme metaakhlak tidak mengharuskan orang berbicara proposisi moral. Relativisme deskriptif hanya membicarakan perbedaan-perbedaan dasar-dasar moral bagi individu-individu dan masyarakat-masyarakat yang bermacam-macam. Sedangkan relativisme metaakhlak mengkaji orientasi hukum-hukum moral yang berbeda-beda, yaitu apakah dasar-dasar moral itu selalu benar dan di atas kebenaran.

Adapun relativisme yang ini, menghukumi secara normatif dan mengatakan kepada setiap individu dan masyarakat: tidak selayaknya bersikukuh memelihara dasar-dasar konstan moral dan membuat nilai-nilai moral yang diterima orang lain, berdasarkan standar-standar pribadi yang menjadi objek penilaian. Sebenarnya ia mengajarkan cara bergaul dengan orang-orang yang memiliki bermacam-macam nilai-nilai moral.[21] Rinciannya sebagai berikut: *Pertama,* nilai-nilai yang diterima berbagai macam individu-individu dan masyarakat-masyarakat tidaklah sama dan memiliki perbedaan-perbedaan mendasar. *Kedua,* nilai-nilai moral tidak memiliki dasar realistis.

Relativisme yang banyak didukung para antropolog ini, lebih mengikuti pada konklusi-konklusi sosial dan plural. Dan, kemungkinan dengan dalih inilah gagasannya itu berasal dari sebagian ilmuwan Barat. Atas pandangan ini, satu masyarakat tidak berhak mencela masyarakat lain karena pelanggaran undang-undang moral dan semacamnya, dan (tidak berhak) menuntut semua orang melakukan norma-norma yang

---

[21] "Ethical Relativism", Richard B.Brandt, dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* vol.3, hal.76 dan "Relativism", David Wong, dalam *A Companion to Ethics,* hal. 442, 447-449.

dibenarkannya. Itu juga bisa menjadi bahan penilaian untuk mendinginkan perselisihan pandangan-pandangan sejumlah individu di satu masyarakat dalam masalah-masalah tertentu. Misalnya, boleh jadi mengenai boleh atau tidak bolehnya praktik aborsi di satu masyarakat masing-masing individu punya pandangan-pandangan yang bermacam-macam. Perbedaan pandangan-pandangan ini bisa sampai mengarah pada kontradiksi-kontradiksi sosial yang serius. Namun berkiblat pada relativisme normatif akan terlontar: tidak selayaknya sensitif terhadap pandangan tiap individu. Dasar-dasar bagi pemikiran ini sangat lemah dan rapuh, yang mana akan jelas dalam pembahasan akan datang.

2. TITIK KONFLIK

Di antara tiga relativisme tersebut, relativisme metaakhlak-lah yang berkaitan langsung dengan filsafat moral. Sedangkan relativisme deskriptif tidak keluar dari ruang aktivitas para antropolog dan sosiolog. Adapun relativisme normatif sebenarnya adalah bagian dari konsekuensi-konsekuensi relativisme deskriptif. Perhatikan bahwa konsekuensi logis menerima relativisme deskriptif dan metaakhlak tidak berpegang pada relativisme normatif. Artinya, keduanya secara logis bukan merupakan konsekuensi relativisme normatif. Tetapi yang dimaksud bahwa salah satu syarat komitmen pada relativisme normatif ialah menerima adanya perbedaan dalam sistem-sistem moral dan membenarkan semua atau sebagiannya.[22] Dengan kata lain, secara logis tidak masalah seseorang menerima relativisme deskriptif dan metaakhlak, sekaligus menetapkan nilai terhadap semua nilai moral. Oleh karena itu, pada bagian ini kami lebih fokus pada

---

[22] R.B.Brandt, "Ethical Relativism", dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.3, hal.77.

kritikan dan penelitian relativisme metaakhlak. Namun sebelum menjelaskan dalil-dalil pola pemikiran ini, sebaiknya kami terangkan secara global sebagian pemikiran relativisme.

3. PEMIKIRAN-PEMIKIRAN RELATIVISME MORAL

Kalau tidak kami katakan: menerima relativitas dalam moral adalah konsekuensi pemikiran-pemikiran bahwa hakikat hukum-hukum moral sebagai bagian dari konstruktivitas-konstruktivitas, maka paling tidak, aliran pemikiran ini punya kesiapan penuh untuk menerima masalah ini. Di bawah ini kami bawakan sebagian pemikiran relativisme, selanjutnya kritikan atas relativisme metaakhlak.

3.1 Hedonisme

Sebagian pemikiran moral menegaskan bahwa moral itu relatif. Sebagian yang lain meskipun tidak secara tegas dalam hal ini, tetapi dapat disimpulkan berdasarkan prinsip-prinsip mereka bahwa mereka mengakui relativitas moral. Misalnya, konsekuensi dasar-dasar penganut pemikiran Hedonisme adalah relativitas hukum-hukum moral. Aristippus Cyrene (lahir 435 SM), yang mewakili pemikiran ini, menurutnya perbuatan baik adalah perbuatan yang membuat kita senang. Dan perbuatan jelek ialah yang meresahkan kita dan tidak menyenangkan.

Berdasarkan pandangan pemikiran ini standar baik dan buruk adalah kesenangan dan keresahan pribadi. Setiap orang harus berbuat yang bisa menyenangkan dirinya.[23] Oleh karena itu, bukan tidak mungkin satu perbuatan itu menyenangkan bagi seseorang, tetapi tidak bagi orang lain dan demikian pula bagi orang ketiga. Dalam hal ini, baik bagi orang pertama, buruk bagi orang kedua dan menurut orang ketiga tidak baik tidak juga buruk.

---

[23] Coupleston, *Tarikh-e Falsafeh*, juz 1 hal.144-5.

3.2 Moral Marxisme

Marxisme memandang moral itu relatif dan bisa berubah. Menurut penganut aliran ini, moral masyarakat feodalis tidak sama dengan moral masyarakat borjuis. Setiap masyarakat dan setiap zaman memiliki tuntutan-tuntutan moral tertentu. Pada dasarnya salah satu prinsip fundamental bagi filsafat materialisme dialektik ialah bahwa segala sesuatu mengalami perubahan dan pergantian. Konklusi paling natural dari akar ini ialah bahwa dalam kaitan sifat moral, di manapun dan bagi siapapun tidak dapat dikatakan terpuji atau tercela. Tetapi terpuji dan tercela itu mengikuti kondisi-kondisi historis. Oleh karena itu, menurut moral Marxisme, secara mutlak tidak dapat dikatakan "mencuri itu buruk". Pencurian itu harus dipandang bagaimana kondisi-kondisi dan periode-periode sejarah. Dalam sistem feodalisme, pencurian rakyat merupakan kejahatan tingkat tinggi. Jika tidak demikian, maka sistem yang tidak berkembang itu tidak menjadi kapitalis. Konsekuensi yang dimiliki komunitas borjuis ialah kekayaan-kekayaan dikumpulkan supaya dapat membantu mereka membangun kantor-kantor besar. Namun jika terjadi para buruh sejak awal melakukan pencurian dan merampas harta-harta kaum elit, maka modal tak pernah terkumpulkan. Jadi, pada periode sejarah ini, mencuri adalah buruk. Akan tetapi, ketika masyarakat sudah sampai pada batas harus ada revolusi dalam sistemnya dan kaum buruh harus bangkit, saat itu sistem nilai menjadi terbalik dan mengambil alih harta-harta para pemilik, menjadi perbuatan yang terpuji dan baik. Kesimpulannya, nilai-nilai moral mengikuti perubahan-perubahan sosial, terutama kondisi ekonomi masyarakat.

3.3 Sosialisme

Kaum sosialis antara lain Dorkym percaya bahwa perbuatan baik dan yang layak ialah yang terpuji dan diterima

masyarakat dan komunitas tertentu, sedangkan perbuatan buruk dan yang tidak layak ialah perbuatan yang mereka benci. Walaupun seandainya satu masyarakat membolehkan pembunuhan dan pencurian, maka perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh sejumlah individu masyarakat tersebut, merupakan tindakan terpuji dan baik. Selain mereka tidak berhak mencela mereka. Menurut standar-standar mereka, nilai bagi perbuatan mereka sendiri ditetapkan oleh mereka. Dengan kata lain, setiap masyarakat punya nilai-nilai yang khas dan seluruh nilai tersebut adalah benar bagi mereka. Walaupun mungkin ada nilai-nilai yang sama dan dunia komprehensivitas. Namun tidak ada jaminan bagi kelanggengan bagi nilai-nilai itu dan kesinambungan bagi dunia komprehensivitas mereka. Jadi, berdasarkan pandangan sosialisme, hukum-hukum moral dalam satu komunitas atau masyarakat tidak dapat berlaku pada selain mereka dan tidak dibenarkan menetapkan dasar-dasar absolut dan kaidah-kaidah umum moral.

3.4 Sensualisme

Kesimpulan bagi pemikiran ini juga tiada lain selain relativitas moral. Sebab jika hukum-hukum moral sekedar menjelaskan pemilik sensasi dan tidak mempunyai akar dalam realitas-realitas eksternal dan perkara-perkara konkret, secara logis tak dapat diharapkan orang lain juga punya sensasi tersebut. Sejumlah orang sah-sah saja punya sensasi-sensasi dan hasrat-hasrat yang berbeda-beda.

4. MENGKAJI ARGUMEN-ARGUMEN RELATIVITAS MORAL

Kaum prorelativitas metaakhlak berpegang pada berbagai macam argumen: terkadang pada prinsip relativisme epistemologi umum, terkadang bersandar pada teori-teori

non-epistemologi, terkadang berpedoman pada relativisme deskriptif.[24] Di bawah ini kami bawakan kritik dan analisis atas beberapa argumen penting mereka.

4.1 Argumen via Relativisme Deskriptif

Argumen tersohor yang dipakai relativisme metaakhlak ialah bersandar pada relativisme deskriptif.[25] Yaitu, apabila sebagian perbuatan di mata sebagian masyarakat baik dan terpuji, maka di mata masyarakat lain buruk dan tercela. Jadi nilai-nilai moral itu relatif dan hukumnya berbeda bagi berbagai macam individu dan masyarakat. Walaupun mungkin sesuatu itu baik bagi zaman tertentu tetapi buruk bagi zaman yang lain.

Sebagaimana telah diterangkan sebelumnya, mengenai "benar dan salah" dalam relativisme deskriptif sampai kini pun masih dikaji, dan bahkan validitasnya didukung oleh sebagian antropolog. Kenyataannya, harus ditetapkan bahwa "hukum-hukum moral yang fundamental bagi masyarakat, walaupun seandainya diajarkan semuanya kepada mereka dan mereka semua percaya pada realitas yang sama, mereka tetap akan berbeda dan saling berlawanan."[26] Jika tidak demikian, maka dengan adanya perselisihan dalam hukum-hukum moral yang mendasar bagi bermacam-macam masyarakat, tidak membuahkan hasil. Sebab "mungkin semua perbedaan ini lahir dari keyakinan-keyakinan yang berbeda-beda dan tidak sempurna dalam memandang realitas mereka".[27] Sudah pasti kaum relativis lemah dalam menetapkan masalah ini. Bagaimana mungkin demikian "walaupun seandainya masyarakat diajari semuanya, jelas bagi mereka dari segi

[24] Lihat "Relativism", D.B.Wong dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2, hal.857-8.
[25] Kesywardari, *Nazhariyeh Siyasi-e Islam*, juz 2, hal.250-1.
[26] W. Frankena, *Falsafeh Akhlaq*, hal.229.
[27] *Ibid.*

pemahaman, meyakini realitas yang sama dan satu pandangan. Hukum-hukum prinsipal moral mereka akan berbeda jua."[28] Contoh, dalam perbuatan tertentu dua orang berbeda dalam hukum moral. Melihat perbedaan dua orang tersebut bukan dalam menentukan ekstensi, ada beberapa alternatif sebagai berikut:

1. Perbedaan dalam sebagian pemahaman akan menyebabkan perbedaan dalam hukum moral (bagi perbuatan tertentu). Contoh, salah seorang dari keduanya percaya bahwa salah satu cara akan sesuatu ialah menemukannya. Dalam hal ini, jika orang lain mengambilnya tanpa izin si penemu, maka itu adalah pencurian dan melakukan kejahatan. Sementara individu lainnya tidak memandang "menemukan" itu sebagai sebab, dan menurutnya "hal mencuri" sebagai jalan bukanlah perbuatan yang buruk. Karena di matanya perbuatan ini bukan pencurian. Bagi yang satu, mencuri dalam beberapa hal adalah baik dan bagi yang lainnya mutlak buruk.
2. Perbedaan mereka dalam keyakinan-keyakinan tentang realitas-realitas. Misalnya, dari dua orang, bagi yang satu membunuh manusia adalah kejahatan. Bagi yang lain dalam beberapa hal adalah baik. Perbedaan ini mungkin disebabkan dampak utama membunuh manusia, tidak disadari si pembunuh atau perusak atau murtad yang membahayakan jiwa atau kepercayaan yang membahagiakan orang lain. Dalam arti bahwa dengan membenarkan keyakinan ini, membunuh menjadi satu keyakinan bagi orang kedua dalam hukum moral.
3. Kedua orang itu dengan memiliki satu kesimpulan tentang sesuatu dan dengan satu kesadaran tentang realitas-

---

[28] *Ibid.*, hal.230; "Ethical Relativism", R.B.Brandt dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.3, hal.76-7.

realitas berkaitan, dalam hukum moral terdapat perbedaan yang nyata.

Jelas alternatif ketiga, yang merupakan klaim relativisme deskriptif, tidak spesifik dan juga mempunyai dua alternatif sebelumnya. Oleh karena itu, relativisme dengan adanya perbedaan saja tentang hukum moral tidak mampu menetapkan klaimnya sendiri.

Seandainya pun kami menutup mata dari semua problem di atas, maka bersandar pada relativisme deskriptif dalam bentuk proposisi partikular hanyalah untuk menolak klaim orang-orang bahwa seluruh nilai moral adalah mutlak dan tiada satu pun nilai dan hukum moral itu relatif. Lebih jelasnya, jika seseorang mengklaim bahwa setiap konsepsi nilai, harus dan tidak harus, baik dan buruk adalah absolut, maka untuk menolak klaimnya itu cukuplah bersandar pada apa yang baik menurut satu masyarakat dan buruk menurut masyarakat lainnya. Dengan kata lain, menghadapi klaim dalam bentuk proposisi afirmatif universal tersebut yang artinya: semua baik dan buruk serta proposisi nilai adalah absolut dan universal, bisa dengan sebuah proposisi negatif partikular, maka proposisi dan hukum universal tersebut terbantahkan. Namun atas dasar ini kita hanya dapat menetapkan sepenggal dari nilai-nilai dan tidak akan menafikan hukum-hukum moral absolut.[29]

Jika bersandar pada relativisme deskriptif dalam bentuk yang ekstrem, proposisi universal, maka selain semua problem di atas, perlu ditetapkan perbedaan realistis dan fundamental dalam semua nilai yang diakui individu-individu dan kelompok-kelompok. Induksi komplet hukum-hukum moral bagi bermacam-macam individu dan masyarakat mengenai segenap subyek moral, tidaklah mungkin diterima.

---

[29] Kesywardare, *Nazhariyeh-e Siyasi-e Islam*, juz 2, hal.252-4.

Adapun kritik terpenting terhadap konklusi relativisme metaakhlak ialah melalui relativisme deskriptif, yaitu dengan adanya perbedaan nyata bermacam-macam individu dan masyarakat, bahkan dalam kaitan nilai semua perbuatan pun tidak dapat menjadikannya sebagai dalil relativisme metaakhlak. Sebab, adanya perbedaan dalam sistem-sistem moral, logisnya tidak menunjukkan atas validitas semua itu atau atas ketidakbersandarnya semua itu pada realitas-realitas.[30] Dengan kata lain, sebagaimana ada perbedaan dalam teori-teori satu ilmu (misalnya fisika), tidaklah berarti semua teori tersebut adalah benar atau sama sekali tidak punya hubungan yang nyata. Adanya perbedaan dalam penilaian-penilaian moral pun sama sekali tidak akan menunjukkan bahwa semua penilaian adalah benar, atau tidak ada nilai-nilai hakiki moral.

4.2 Konstruktivitas Hukum-hukum Moral

Statemen-statemen moral sebagai bentuk konstruktif adalah dasar lain bagi relativitas moral. Mayoritas individu dan pemikiran memandang hukum-hukum moral sebagai bagian dari konstruktivitas-konstruktivitas. Dalam arti, secara transparan atau implisit juga mengakui relativitas moral. Menurut kami, pemikiran-pemikiran seperti sensualisme dan sosialisme menilai sensasi-sensasi, hasrat-hasrat individual atau sosial manusia, sebagai pilar hukum-hukum moral. Karena itu, ia tidak akan memercayai dasar-dasar tetap bagi moral. Alasannya, *pertama,* sensasi-sensasi dan kecenderungan-kecenderungan tiap individu berbeda satu sama lain. *Kedua,* adanya perubahan kecenderungan dan sensasi individu-individu atau kecenderungan-kecenderungan sosial mereka, sehingga tuntutan-tuntutan moral mereka pun

---

[30] D.B.Wong, "Moral Relativism", dalam *Encyclopedia of Ethics*, vol.2, hal.857.

mengalami perubahan.

Merujuk pada masalah-masalah terperinci yang telah kami sampaikan pada pasal-pasal sebelumnya terutama pasal ketiga, keempat dan kelima, adalah jelas bahwa konsepsi-konsepsi moral, baik yang ada pada subjek maupun predikat, semuanya merupakan bagian dari rasional sekunder (*ma'qûlât tsâniyah*) filosofis yang memiliki sumber persepsi eksternal. Bahkan statemen-statemen moral juga merupakan bagian dari proposisi-proposisi informatif dan mengungkapkan kopula nyata bagi perbuatan dan konklusinya. Jadi dasar relativisme moral merupakan dasar yang rapuh.

Terkadang relativitas ditegakkan dengan berpegang pada asumtivitas hukum-hukum moral. Lebih jelasnya, atas pandangan ini hukum-hukum moral adalah hukum-hukum asumtif (bersifat penilaian). Baik dan buruk perbuatan mengikuti penilaian si penilai. Tidak ada realitas di luar penilaian individu-individu. Ketika secara akal si penilai sampai pada tujuan yang diinginkan di bawah penilaian konsepsi tertentu, mereka mempertimbangkan konsepsi tersebut bermaksud memenuhi keinginan mereka. Misalnya, mempertimbangkan konsepsi kepemilikan dan hal berkenaan dengan pernikahan demi maslahat yang mereka pikirkan. Konsepsi-konsepsi dan hukum-hukum moral juga seperti demikian dan mengikuti penilaian secara akal. Penilaian secara akal juga mengikuti maslahat dan mafsadat. Maslahat dan mafsadat individu dan sosial juga didapati melalui penghubung antara kebutuhan dan hal yang memenuhi kebutuhan. Jadi, kenyataannya hukum-hukum dan konsepsi-konsepsi asumtif mengikuti kebutuhan-kebutuhan manusia. Dan kebutuhan manusia pun tidak memiliki bangunan permanen. Individu dan masyarakat berubah sesuai ruang dan waktu. Oleh karena itu, apa yang lahir dari kebutuhan ini dan dipertimbangkan menurut kebutuhan tersebut, akan berubah

dan berganti. Kesimpulannya, hukum-hukum dan konsepsi-konsepsi moral juga seperti semua konsepsi asumtif dan tidak berealitas. Oleh sebab itu, hukum-hukum moral adalah hukum-hukum yang berubah-ubah.

Dengan kata lain, proposisi-proposisi yang konstan adalah proposisi-proposisi yang berdasarkan demonstrasi (*burhân*) yang konstan. Pasalnya, syarat-syarat demonstrasi ialah yang premis-premisnya bersifat pasti, konstan, jelas dan universal. Ketahuilah, konklusinya juga akan memuat ciri khas ini. Setiap proposisi rasional, baik berkaitan dengan filsafat atau dengan semua ilmu teoretis, jika suatu proposisi bersifat pasti, universal dan tetap, maka abadi dan mutlak. Misalnya, proposisi-proposisi matematik seperti demonstratif. Karenanya konklusi-konklusinya juga, baik dalam aritmatika maupun dalam geometri, selalu tetap dan absolut. Proposisi-proposisi ilmu pengetahuan juga apabila bersifat pasti akan memiliki sifat-sifat ini. Universalitas, kepastian, ketetapan, dan berkesinambungan ini adalah ciri khas hukum-hukum hakiki. Yakni, hukum-hukum yang diambil dari teks luar dan mengikuti sebab akibat tertentu. Seperti hukum kausalitas adalah konstan, rantingnya pun tidak berubah. Karena itu, konklusi-konklusi yang berdasarkan hukum kausalitas akan tetap dan kekal. Adapun proposisi-proposisi moral tidaklah demikian. Subjek-subjeknya adalah konsepsi-konsepsi yang bersifat mengambil dan hukum-hukumnya pun adalah konsepsi-konsepsi asumtif dan mengikuti kebutuhan individu dan masyarakat. Sebagaimana yang telah kami sampaikan, kami tidak punya satu argumen pun bahwa kebutuhan manusia itu tetap dan konstan. Oleh sebab itu, kami tidak mampu menyusun bukti untuk kemutlakan dan ketetapan hukum-hukum moral. Tetapi, sebaliknya bisa menerima bahwa hukum-hukum moral itu relatif.

Teori ini mencakup poin-poin berisi dan tidak berisi, yang

tidak perlu kami bawakan secara perinci. Juga sebagiannya tidak berkaitan langsung dengan pembahasan kami. Namun di sini satu poin yang perlu kami sebutkan walaupun sederhana tetapi memuat hal yang sangat penting, yaitu menjelaskan: apakah yang dimaksud *i'tibâriyat* (baca: asumtivitas) konsepsi dan hukum moral? Apakah berupa moralitas dan asumtivitas yang lepas dari realitas dan tidak berkaitan dengan luar? Apakah *i'tibâr* (baca: penilaian) atau asumsi konsepsi-konsepsi dan hukum-hukum moral mengikuti kebutuhan dan keinginan si penilai? Ataukah asumsi itu diambil dari perkara-perkara konkret dan realitas-realitas eksternal dan terlepas dari bentuk perasaan dan sensasi sejumlah individu?

Kata *i'tibâr* dan *i'tibâri* dalam buku-buku filsafat berbeda-beda dalam penggunaannya. Demi terhindar dari segala bentuk kerancauan disebabkan homonim terma (*isytirâk lafzhi*), perlu kami bawakan sebagian arti yang populer dan penggunaan-penggunaannya.[31] Kemudian meneliti masalah: (di antara banyak pengertian) arti yang manakah bahwa hukum-hukum moral itu *i'tibâri* (baca: bersifat penilaian). Terminologi terpenting bagi *i'tib,ri* ialah:

1. Rasional sekunder (*ma'qûl tsâni*): menurut sebuah terminologi, semua *ma'qûl tsâni*, baik logis maupun filosofis, disebut *i'tibâri*. Bahkan konsepsi wujud juga termasuk bagian dari konsepsi *i'tibâri*. Konsepsi *i'tibâri* artinya digunakan sebagai kebalikan konsepsi *mâhawi* (substantif). Terminologi ini menurut keterangan Syekh Isyraq (Suhrawardi al-Maqtul) sering digunakan, dan biasanya yang beliau maksud terminologi kata *i'tibârât 'aqliyah* adalah *i'tibâr* (penilaian) bermakna demikian ini.

---

[31] *Amuzesye Falsafeh*, juz 1, hal 178-9; *Ta'liqah 'alâ Nihâyat al-Hikmah*, hal 22-23 (No.10); *Nihâyat al-Hikmah*, hal 256-9.

2. Tidak orisinal: dalam pembahasan originalitas atau quiditas wujud, *i'tibâri* berarti kebalikan orisinal. *Ashâlah* berarti beresensialitas[32], secara esensial sebab bagi keakibatan[33], ia sendiri kemaujudan[34], membentuk teks realitas[35]. Kebalikan *i'tibari,* yakni sesuatu yang tidak punya esensialitas eksternal, secara esensial tidak dapat dipandag sebagai sumber akibat dan tidak akan membentuk teks realitas. Bahkan kosong dari realitas atau batas tiadanya sebuah perkara eksistensial.
3. Konsepsi fiktif (artifisial): *i'tibâr,* yakni konsepsi-konsepsi yang sama sekali tidak memiliki ekstensi eksternal dan dibangun dengan kekuatan khayal, seperti konsepsi hantu.
4. Mengikuti kebutuhan individual dan sosial: *i'tibâri* dalam hal ini yakni konsepsi yang tidak memiliki sumber persepsi (*intizâ'*) hakiki dan eksternal. Akan tetapi, hanya digambarkan berdasarkan kebutuhan dan keinginan individual dan sosial manusia seperti konsepsi kepemilikan dan kepemimpinan.

Kini jelas tanpa diragukan lagi, yang dimaksud *i'tibâri* dalam argumen tersebut bukanlah kebalikan orisinal. Juga dengan penjelasan nanti, akan diketahui bahwa konsepsi dan hukum moral merupakan fiktif, tidaklah benar. Oleh sebab itu, makna ketiga pun bukan. Berdasarkan argumen di atas makna yang keempatlah yang dimaksud. Terlintas bahwa perbandingan asumsi konsepsi dan hukum moral dengan asumtivitas seperti kepemilikan dan hal berkenaan dengan pernikahan, adalah tidak dibenarkan. Penjelasannya, semua asumtivitas tidak dapat dipandang mengikuti kebutuhan dan

---

[32] *Nihâyat al-Hikmah*, hal. 9.
[33] *Ibid.*, hal.258.
[34] *Ibid.*, hal.10
[35] Murtadha Muthahhari, *Majmu'eh-e Atsar*, juz 5 hal.36.

keinginan individual dan sosial manusia. Akan tetapi hanya perkara-perkara yang lahir dalam ruang sosial dan memiliki hukum konsepsi yang bersifat metafora. Begitulah adanya seperti kepemilikan dan hal berkenaan dengan pernikahan, yang mengikuti kebutuhan individual dan sosial manusia dan tergolong perkara-perkara bersifat kesepakatan (*wadh'i*). Dengan demikian, berbagai macam masyarakat juga memiliki kesepakatan-kesepakatan yang bermacam-macam. Misalnya, di satu masyarakat disepakati bahwa teks "aku jual" dan "aku beli" sebagai sebab kepemilikan. Di masyarakat lain tanda tangan pembeli dan penjual merupakan faktor kepemilikan. Sementara di komunitas lainnya "berjabat tangan" termasuk sebab kepemilikan.[36] Boleh jadi di tempat lain beda pula dalam kesepakatan jual beli. Alhasil kepemilikan adalah perkara kesepakatan dan menurut penilaian individu-individu. Antara sebab dan akibat bersifat kesepakatan tidak ada hubungan hakiki. Lagi pula umumnya standar kondisi kesepakatan adalah maslahat masyarakat serta kemudahan dan kesederhanaan perkara.

Namun perlu diperhatikan bahwa sebenarnya dalam filsafat tidak membahas tentang kiasan, metafora, kesepakatan sosial dan sebagainya.

5. ABSOLUTIVISME MORAL DAN ALIRAN-ALIRANNYA

Setelah mengetahui bahwa relativisme moral adalah ajaran yang tidak bisa diterima, lantaran pemikiran-pemikirannya memuat dasar-dasar yang tidak dapat dipertahankan dan argumen-argumennya rapuh serta nirmakna, pada bagian ini

---

[36] Di zaman jahiliah, penjual dan pembeli saat transaksi, mereka saling berjabat tangan. Istilah *shafqah* (baca: transaksi penjualan) dalam riwayat dan sejarah, kalimat: *bârakallâh fî shafqati yamînik* ("semoga Allah memberkati dalam jabat tangan kanan Anda [transaksi Anda]") juga berdasarkan istilah umum tersebut.

kami ingin mempertahankan ajaran absolutisme moral. Klaim absolutisme ialah bahwa nilai-nilai moral—paling tidak dasar-dasar hukum nilai—yang meliputi ruang dan waktu, memiliki standar-standar hakiki dan bersifat permanen. Namun sebelum menjelaskan secara rinci teori yang dipilih, sebaiknya kami bawakan sebagian absolutisme.

Sepanjang sejarah kajian-kajian moral, banyak aliran mempertahankan kepercayaan keabsolutan hukum moral, yang sebagiannya sekilas telah kami singgung dan detailnya akan kami titipkan pada penelitian pada pemikiran-pemikiran moral:

5.1 Eudemonisme

Yang tampak dari pemikiran-pemikiran moral klasik ialah bahwa moral itu absolut. Seperti Socrates (470-339 SM), pencetus eudemonisme dalam moral, meyakini bahwa keutamaan-keutamaan moral sebagai syarat lazim untuk mencapai kebahagiaan,[37] adalah perkara-perkara tetap dan bersifat konstan. Kendatipun komunitas manusia mempunyai keragaman kondisi temporal dan lokal, memiliki perbedaan-perbedaan fenomenal, namun mereka mempunyai ketabiatan yang sama dan tetap. Konsekuensinya, bagi tabiat yang kokoh ini, ialah mereka mempunyai kebutuhan-kebutuhan dan motivasi-motivasi yang tetap juga. Karena itulah, keutamaan-keutamaan moral selalu kokoh dan dan konstan.[38] Walaupun melakukan beberapa ralat terhadap teori Socrates, pada kenyataannya Plato tidak menolak akar-akar pemikiran Socrates.[39] Karena itu, menurutnya, moral juga merupakan perkara yang tetap dan tidak berubah, dan syarat-syarat temporal dan lokal tidak berpengaruh dalam nilai-nilai moral.

---

[37] *Dawreh Atsare Aflathûn*, juz 1, hal.295.
[38] Coupleston, *Tarikh-e Falsafeh*, juz 1, hal.132 .
[39] *Ibid.*, hal.249-256.

Aristoteles pun dengan beberapa pembenahan dan perubahan menerima dasar eudemonisme Socrates dan Plato. Baginya, pencapaian keutamaan dan kebahagiaan adalah keseimbangan. Yang tampak dari ungkapannya ialah bahwa keseimbangan ini senantiasa sebagai seluruh tolok ukur kebaikan. Misalnya, "keberanian" bagi semua orang di manapun dan kapanpun adalah baik. Dua sisinya yakni kecerobohan (ekstrem) dan sifat pengecut (kepasifan, kelemahan), adalah buruk.

5.2 Epicurisme

Epicurus (342-270 SM), yang memandang standar baik dan buruk adalah kenikmatan atau kesenangan,[40] mengakui keabsolutan nilai-nilai moral. Ia membagi kesenangan manusia pada tiga macam:

1. Kesenangan alami dan pokok, seperti makan dan minum. Bagi Epicurus, memenuhi dan mewujudkan kesenangan ini adalah selalu baik.
2. Kesenangan non-alami dan tidak pokok, seperti syahwat dan kedudukan. Menurutnya, bentuk kesenangan ini harus ditinggalkan sepenuhnya dan kenyataannya selalu buruk dan tercela.
3. Kesenangan alami dan tidak pokok, seperti kesenangan kawin dan makan makanan lezat. Pemenuhannya dalam batas normal adalah baik. Namun berlebihan dan di bawah normalnya merupakan tercela.

Hasil dari pembagian ini ialah bahwa Epicurus memandang nilai-nilai moral adalah absolut dan tetap. Kesenangan-kesenangan yang wajib dipenuhi selalu baik bagi semua, dan kesenangan-kesenangan non-alami dan tidak pokok selalu buruk bagi semua orang.

---

[40] Coupleston, *Tarikh-e Falsafeh*, juz 1 hal. 145.

5.3 Intuisionalisme

Penganut teori ini, seperti Jean-Jacques Rousseau (1712-1778 M), menilai hukum *wujd,n* (intuisi) sebagai standar baik dan buruk. Mereka mengatakan, fitrah manusia sebagai perkara yang tetap dan kokoh, di mana tidak tunduk pada pengaruh kondisi-kondisi historis dan sosial, dan selalu menuntut sama. Rousseau mengatakan, "Fitrah tidak akan pernah menipu kita. Ialah pentunjuk hakiki bagi manusia. Kedudukan intuisi dengan jiwa seperti kedudukan insting dengan badan. Barangsiapa mengikutinya, secara alami mematuhinya dan tidak khawatir sesat."[41]

5.4 Kantian

Di antara modernis yang paling membela ajaran absolutisme moral ialah Immanuel Kant. Ia percaya bahwa nilai-nilai moral berwatak absolut dan tidak berubah dalam kondisi apapun dan tidak terkecuali. Kebaikan perbuatan-perbuatan seperti jujur dan menepati janji dapat dijumpai di manapun dan kapanpun.[42]

Pada dasarnya, Kant memandang suatu perbuatan itu baik dalam pandangan moral, karena, *pertama,* bersifat *ikhtiyâri* (bebas memilih) dan sesuai dengan tugas. *Kedua,* niat melakukan tugas yang layak. Perbuatan baik adalah perbuatan yang sesuai kewajiban dan tugas di mana manusia bisa menuntutnya bagi semua orang dan dalam semua kondisi. Dengan kata lain perintah mutlak Kant mengungkapkan: "Berbuatlah demikian!", seolah bahwa cermin perilakumu sebagaimana kehendakmu menjadi sebuah hukum umum bagi alam.[43] Ia yakin bahwa sumber "perkara mutlak" ini adalah

---

[41] Jean-Jacques Rousseau, *Amuzesy wa parwaresy*, terjemahan Zirak Zadeh, hal. 201-202

[42] *Bonyad-e Maba'dath Thab'iah-e Akhlâq*, hal.20-27 dan hal 62-63.

[43] *Ibid*, hal.61.

hukum pastinya akal praktis, dan termasuk bagian dari hukum bersifat premis. Bahwa akal praktis memerintahkan tanpa memerlukan pengalaman.[44] Kesimpulannya, semua tugas dan kewajiban moral harus berhukum mutlak dan tidak terbatas pada individu atau masyarakat tertentu serta kondisi-kondisi khusus.

6. TEORI YANG DIPILIH

Kami memandang bahwa semua nilai moral adalah absolut dan tidak mengikuti insting dan kesepakatan sejumlah individu. Pada saat yang sama, kami mengakui bahwa sebagian hukum moral bersifat relatif dan terikat dengan syarat-syarat tertentu. Lebih jelasnya, kami harus menerangkan lebih banyak tentang relativitas dan keabsolutan.

Boleh dikata, relativitas hukum punya dua arti yang berbeda. Relativitas hukum bisa berarti bahwa hukum bagi sebuah subjek yang nyata muncul sebagaimana syarat-syarat dan kondisi-kondisi tertentu, adalah berbeda dan bisa berubah. Misalnya, titik didih air dalam suhu 100 derajat adalah relatif, yakni sehubungan dengan air tersebut murni ataukah tidak, apakah tekanan udara satu atmosfer itu minimal ataukah maksimal. Demikian, suhu didih air juga tidak sama. Karena itu, hukum tersebut tidak tetap dan bisa berubah. Bahkan mengenai kondisi-kondisi tertentu yang real bisa berubah. Jadi, jika air murni dan tekanan udara juga satu atmosfer, maka hukum tersebut bagi subyek ini terikat, tetap dan tidak berubah. Yakni air murni selalu mendidih dalam tekanan satu atmosfer dalam suhu 100 derajat.

Sebaliknya, sebagian hukum bersifat mutlak. Yakni sehubungan dengan perubahan kondisi-kondisi real tidak menerima perubahan. Misalnya, kekuatan secara mutlak

---

[44] *Ibid.*, halaman 67 dan halaman berikutnya, halaman 38 dan halaman berikutnya.

menyebabkan kecepatan gerak tubuh. Sehingga, sebagian hukum eksperimental bersifat absolut dan sebagian lagi relatif dan terikat. Demikian juga di antara statemen-statemen matematika bisa ditemukan dua macam hukum.

Jelaslah, hukum yang terikat atau relatif, dalam kondisi-kondisi realnya adalah absolut dan tetap. Yakni dengan adanya kondisi-kondisi nyata tersebut adalah konstan. Faktanya, semua hukum berkaitan dengan realitas-realitas yang semua atau sebagian kondisi nyata, adalah tetap, absolut dan konstan. Sementara undang-undang eksperimental, matematik, filosofis dan lain-lain adalah menjelaskan kondisi-kondisi real bagi hukum.

Dengan demikian, menurut hemat kami, sebagian statemen-statemen moral juga absolut dan sebagian lagi terikat, yakni relatif. Statemen "adil adalah baik", "menyembah Allah adalah terpuji", adalah absolut. Sementara statemen "membunuh manusia itu buruk" terikat pada ketidaksalahannya dia dan kontrakeadilan. Dengan demikian, berdasarkan hal statemen kebenaran kalimat moral serta pengungkapannya tentang realitas-realitas moral, seluruh hukum moral ialah berdasarkan realitas-realitas. Boleh kita katakan: perbedaan dua kelompok hukum moral terletak pada bahwa sebagiannya berakar dalam fitrah manusia dan tanpa syarat menyangkut tujuan asli dan puncak yang diinginkan manusia. Jelasnya, ketika fitrah manusia dan puncak keinginan hakiki adalah konstan, maka nilai-nilai yang bersandar padanya pun adalah konstan. Inilah dasar-dasar dan nilai-nilai moral dalam pandangan Islam.[45] Adapun dalam sebagian lain dari hukum-hukum moral seperti buruknya membunuh manusia merupakan subjek dalam bentuk yang maslahat atau mafsadatnya

---

[45] Lebih jelasnya lihat Kesywardari, *Nazhariyeh-e Siyasi-e Islam*, juz 2 hal. 252-7.

mengikuti kondisi-kondisi real tertentu. Dengan perubahan kondisi-kondisi tersebut, maka berubahlah maslahat atau mafsadat realnya. Inilah hukum moral yang terikat dan bisa berarti relatif.

Terkadang yang dimaksud relativitas ialah bahwa hukum di bawah kondisi-kondisi real, tidak tetap dan bisa berubah. Yakni hukum tidak berhubungan apapun dengan realitas-realitas sehingga menjadi tetap dalam semua atau sebagian kondisi yang nyata tetapi berhubungan dengan watak individu-individu atau kesepakatan mereka. Karena itu dengan setiap syarat dan kondisi tersebut, hukum bisa berubah. Sebaliknya, yang dimaksud absolut ialah bahwa hukum tidak bergantung pada watak dan kesepakatan manusia, tetapi mengikuti kondisi-kondisi dirinya. Hemat kami, seluruh hukum moral seperti hukum-hukum lainnya bagi ilmu hakiki, dalam makna ini, adalah absolut. Yakni hukum-hukum real moral tidak mengikuti watak dan kesepakatan manusia dan tidak akan berubah dengan perubahan watak dan kesepakatan ini.

Pemahaman lebih konkretnya bagi pandangan ini, dengan menganalisis sebuah proposisi moral dari dimensi kemutlakan atau relativitas, satu misal proposisi: "jujur adalah baik" adalah sebuah hukum moral. Apakah hukum ini mutlak? Yakni di manapun dan dalam kondisi bagaimanapun, predikat "baik" bagi perbuatan "jujur" adalah selalu benar, walaupun jujur itu menyebabkan pembunuhan manusia tak berdosa!? Kant percaya, bicara jujur mutlak adalah sebuah nilai, walaupun menyebabkan pembunuhan manusia tak berdosa. Menurutnya, satu misal jika ada yang bertanya pada Anda: "lewat mana masuk ke kota itu?", sementara Anda tahu mereka ingin masuk kota bermaksud merusak, merampok dan membunuh orang-orang, maka Anda harus menunjukkan yang benar kepada mereka. Prinsip Kant bahwa kita harus melakukan tugas kita

terlepas bagaimana risiko dan akibatnya.[46] Alhasil, keyakinan Kant adalah jujur itu mutlak baik. Adapun akibat-akibat dan konsekuensi-kosekuensinya yang merusak sebagian kondisi, menjadikan tidak bernilai.

Karena kita menolak dasar-dasar pemikiran moral Kant, maka pada gilirannya jawaban dia pun tidak bisa kita terima. Selanjutnya akan kita mendedah poin-poin kuat-lemahnya teori Kant dalam penelitian pemikiran-pemikiran moral.

Merujuk pada dasar-dasar Islam, mengenai pertanyaan tersebut di atas kita dapat perlihatkan dua macam jawaban.

Pertama, dalam hal kejujuran menyebabkan kerusakan-kerusakan sosial seperti terbunuhnya orang tak berdosa, maka ada dua hal di sini: kejujuran dan faktor membunuh. Yang pertama, kejujuran itu sendiri baik, sedangkan membunuh manusia tak berdosa adalah buruk. Di sini perintah dan larangan berkumpul dalam satu perbuatan yang dibahas dalam ilmu ushul. Mengenai masalah tersebut, sebagian ahli ushul berpendapat bahwa satu perbuatan boleh jadi dalam satu hal menjadi wajib dan dalam hal lain menjadi haram. Misalnya, shalat di tanah *ghashab* (tanpa seizin pemilik atau bukan mubah). Di sini ada dua hal: keharaman *ghashab* dan kewajiban shalat. Karena itu berangkat dari bahwa baik dan buruk bertingkat-tingkat, kita dapat mengatakan kedua masalah tersebut terkadang berkumpul dalam satu perbuatan, yang dalam hal ini mungkin lahir tiga keadaan:

1. Keadaan yang sisi baiknya sama dengan sisi buruknya maka keduanya saling bertentangan, dan tak satu pun yang aktual. Kesimpulannya si pelaku secara aktual tidak berhak dipuji dan tidak menerima celaan.
2. Keadaan yang sisi baiknya lebih kuat dari buruknya, maka ia terpuji.

---

[46] *Bonyade Ma ba'dath thabi'ah-e Akhlâq*, hal. 25-26.

3. Keadaan yang sisi buruknya lebih kuat, maka secara faktual akan menerima celaan. Oleh karena itu merujuk pada jawaban ini, jujur selalu baik dan tidak ada pengecualian. Walaupun terkadang "baik"nya dikalahkan oleh "baik" yang lebih kuat, dan karena berkumpulnya dua kebaikan tidaklah mungkin. Karena itu, secara akal kita memegang kebaikan yang lebih besar dan lebih kuat, dan berpaling dari kebaikan yang lebih lemah dan rendah.

Kedua, jawabannya ialah dalam mengetahui subjek hukum dan nilai moral kita harus ekstra teliti. Jika kita pandang baik maka akan kita lihat bahwa standar universal, maslahat umum dan kondisi real individu dan masyarakat. Maslahat yakni segala sesuatu yang menyebabkan kesempurnaan dan kebaikan hakiki manusia.[47] Oleh sebab itu, jujur—tanpa melihat sisi bahwa jujur itu bukan subyek hukum moral, tetapi dari aspek mengantarkan manusia pada kebahagiaan dan kesempurnaan serta mewujudkan maslahat nyata baginya dan masyarakat—adalah baik. Dengan alasan ini pula, jika perbuatan ini dilakukan di satu tempat membunuh dirinya, maka perbuatan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai subjek bagi predikat "baik".

Penjelasannya, subjek hukum moral bukanlah perbuatan-perbuatan eksternal. Karena perbuatan eksternal manusia dari segi memiliki hakikat khusus, tidak akan menjadi subjek hukum moral. Akan tetapi dari segi sebagai ekstensi bagi satu predikat persepsional (*intizâ'i*), [perbuatan itu] akan disifati baik dan buruk. Predikat "jujur" itu sendiri bukan predikat hakiki. Yang real di luar adalah gerakan lisan dan hawa yang keluar dari kerongkongan manusia. Adapun perkataan ini jujur atau bohong, adalah sebuah predikat persepsional. Yakni berbicara kenyataannya adalah faktor memahamkan suatu

[47] *Pisye Niyaz-ha-e Modiriyate Islami* hal.165-166.

makna yang harus terlukis sesuai wujud luarnya, sesuai dan tidaknya terlihat dengan kenyataan. Dengan memerhatikan sisi-sisi di atas, jujur dan bohong dipredikatkan pada "berbicara".

Bahkan jika kita pandang lebih cermat, kita akan melihat bahwa jujur pada predikat (yakni baik atau buruk—*penerj.*) inipun bukan subjek hukum moral. Yakni baik bukanlah predikat yang secara esensial disematkan pada "benar sebagaimana adanya" tetapi menginginkan terma tengah (*middle term*). Jika sebab kebaikan jujur ditanyakan, dalam justifikasi misalnya, kita sampai pada kesimpulan bahwa maslahat masyarakat terletak pada kejujuran dan masalah inilah yang terma tengah dan sebab ketetapan hukumnya adalah bagi subjek (yakni jujur) ini. Sebabnya pun adalah meng'umum'kan dan meng'khusus'kan, di mana ada maslahat sosial, maka ada hukumnya walaupun dengan cara berdusta. Dengan kata lain, predikat ini secara esensial tidak berkaitan dengan jujur, tetapi mengitari poros maslahat dan mafsadat sosial. Secara aksidental, hal ini dinisbahkan pada jujur. Jadi hukum bahwa setiap jujur itu baik, bukanlah hukum logis dan rasional, tetapi adalah hukum umum (*'urfi*). Akal mengatakan subjek ini menyimpan syarat-syarat yang abstrak, yang jika dipandang dengan cermat, kita akan menemukan syarat-syaratnya. Pertama, misalnya, "bicara jujur yang bermanfaat bagi maslahat dan kebahagiaan hakiki individu dan masyarakat, adalah baik". Jadi, subjek yang secara esensial hukum baginya adalah tetap, maka adalah absolut, permanen, dan tak terkecuali. Inilah sebuah predikat *intizâ'i* (yang bersifat meliput) yang terjadi di manapun dan kapanpun, akan menuntut hukumnya.

Kesimpulannya, proposisi-proposisi moral dalam bentuk yang kita identifikasi syarat-syarat subyeknya, adalah absolut. Yang pasti, ekspresi syarat-syarat subjek bukan ekspresi yang

konkret. Apabila subjek dan predikat esensial bagi satu hukum diketahui, maka itu tidak memerluka syarat. Contohnya, "hewan adalah yang tertawa", ini bukanlah sebuah proposisi yang benar, yang predikatnya bukan esensialnya subjek. Jika predikat sebagai esensialnya subjek, niscaya akan dipredikatkan pada semua ekstensinya. Dalam proposisi ini sebagian ekstensi subjek, misalnya, adalah kuda, macan dan singa, kita tahu mereka bukan yang tertawa. Oleh karena itu, jika kita ingin menisbahkan predikat "yang tertawa" pada subjek "hewan", mau tidak mau kita harus mensyarati yaitu dengan mengatakan, "hewan berakal adalah yang tertawa". Dalam proposisi ini, jika subjek hakiki, yakni manusia, kita sebut, maka kita tidak perlu lagi syarat dan secara mutlak kita katakan "manusia adalah yang tertawa". Dengan demikian, dalam proposisi-proposisi moral jika kita dapati predikat esensial, maka syarat tidak perlu. Kita perlu syarat ketika subjek secara esensial bukan sebagai tuntutan hukum. Dengan kata lain, predikat bukan esensialnya subjek.•

Pasal Kesembilan

AKHLAK DAN AGAMA

Korelasi agama dan akhlak merupakan satu persoalan yang paling diminati dan banyak menyedot perhatian, atau bahkan paling menjebak banyak pemikir, dengan latar belakang sejarahnya yang panjang di forum-forum filsafat dan teologi. Masing-masing filosof dan alim ulama berusaha menawarkan penyelesaian atas pertanyaan, "Dalam korelasi agama dan akhlak, manakah yang autentik dan prinsipal? Agama ataukah akhlak? Apakah Tuhan diharuskan mematuhi rambu-rambu moral, atau malah rambu-rambu itu sendiri yang diletakkan dan ditentukan oleh kehendak-Nya?" Jika kita asumsikan ketiadaan Tuhan, apakah masih tersisa kemungkinan memperbincangkan akhlak dan hidup secara moral? Ataukah seperti yang dituturkan Dostoyevsky, "Kalau Tuhan itu tidak ada, tindakan apapun dibenarkan?" Dengan ungkapan lain, haruskah pandangan dunia (*worldview*) materialistis berakhir pada penghalalan dan pembebasan segala ikatan serta batasan? Apakah ketergantungan agama kepada akhlak? Sejauh mana ketergantungan akhlak kepada agama? Bisakah akhlak dipandang sebagai bagian integral dari agama, sehingga hubungan di antara keduanya bersifat

organis, bukan perbedaan total atau interaksi?

Jawaban atas pertanyan-pertanyaan di atas ini begitu bercorak, sebanyak sudut pandang dan persepsi khas yang direngkuh oleh masing-masing filosof akhlak. Dalam pasal ini kita akan menawarkan pandangan kita di sela-sela persinggungan dengan pandangan-pandangan yang terkait dengan persoalan ini.

Sebelum memulai, akan lebih tepat lagi mengurut latar belakang sejarah permasalahan, sehingga kita dapat sedikit mengenal porsi-porsinya dalam karya-karya ulama Islam dan turut memahami keseriusan mereka menanggapi permasalahan ini.

1. LATAR BELAKANG

Sebagaimana yang telah diisyaratkan bahwa masalah korelasi agama dan akhlak seperti kebanyakan isu-isu falsafi dan moral lainnya, sejak awal pemikiran falsafi manusia, selalu dikaji dan dikaji oleh kalangan filosof dan pemikir. Hal ini tampak mencolok pada dialog Socrates dan Athefronus, sesuai catatan Plato.[1] Socrates bertanya, "Apakah sesuatu itu baik karena Tuhan memerintahkannya? Ataukah Tuhan memerintahkan sesuatu itu karena ia baik?" Dengan demikian, Socrates menelusuri permasalahan dan terus bergulir sepanjang duapuluh lima abad di tengah perdebatan kaum filosof, teolog, dan agamawan. Sebagian mengiakan penggalan pertama dari pertanyaan itu, sebagian lainnya mengiakan penggalan kedua dan menekankan dikotomi total akhlak dari agama.

Sampai di ambang abad modern, kepercayaan umum pemikir-pemikir Kristiani menegaskan koherensi akhlak dan

---

[1] *"Morality and Religion"* dalam *Philosophy of Religion: An Anthology*, hal.496-7; *Daureye Atsar Aflaton*, 1/248-252.

agama.[2] Kebanyakan ulama akhlak berusaha membetot hukum-hukum dan nilai-nilai moral dari kitab suci. Sepertinya, sulit untuk menisbahkan satu sistem moral yang utuh kepada Kristen. Segala apa yang ada di dalam kitab suci itu tidak lebih dari serangkaian nasihat dan anjuran moral yang terbingkai dalam "sepuluh perintah" dan "khotbah di puncak gunung". A. McTyer mengatakan, "Al-Masih dan St. Polis merumuskan suatu moralitas untuk semester pendek dan terbatas, sebelum akhirnya Tuhan mendirikan kerajaan yang dijanjikan, dimana sejarah menutup catatannya di sana. Karena itu, sulit mengharapkan adanya satu asas hidup dalam suatu masyarakat di celah-celah sabda mereka. Lain dari itu, al-Masih tidak bermaksud sama sekali mengembangkan undang-undang tersurat, ia hanya melakukan revisi atas moralitas.[3]

Pada saat yang sama, tokoh-tokoh besar Kristian sebelum Renaisans, khususnya Augustinus[4] dan Aquinas [5], selalu berupaya membangun prinsip-prinsip moral Kristen dengan mengandalkan kaidah-kaidah falsafi Platonik, Aristotelian, Neoplatonis, dan Stoik.[6]

Hingga menjelang Renaisans, Kristen merupakan agama resmi dan umum di bumi Eropa, pemegang kekuasaan penuh atas seluruh aspek kehidupan warga, mulai dari budaya, sosial, politik, moral sampai sains. Akan tetapi, setelah kebangkitan Renaisans dan ambruknya otoritas gereja serta menyebarnya semangat antiagama dan mewabahnya semangat saintis, rasionalis, dan sekular di tengah kehidupan, kecenderungan kepada humanisme secara perlahan-lahan merebut habis posisi kecondongan pada Tuhan dan agama.

---

[2] Jurnal *Qabasat* No.13, tahun 2000, hal.31-2.

[3] A.McTyer, *Tarikhceh Falsafeh Akhlâq*, hal.232.

[4] *Ibid.*, hal.235.

[5] *Ibid.*, hal.236-9.

[6] Scott Davis, "History of Westen Ethics" dalam *Encyclopedia of Ethics* 1/480-490.

Sehingga, orang-orang seperti August Comte, kendati zaman agama sudah berlalu, menyajikan[7] "pemujaan kemanusiaan" untuk mengisi kekosongan spiritual dan kehampaan religius warga Eropa.

Jelas, tranformasi intelektual dan kultural pascarenaisans melahirkan banyak haluan yang tidak jarang saling berbenturan. Di dalamnya, tidak terbentuk satu kesatuan yang utuh. Kenyataan ini terus berlarut, sementara haluan pemikiran yang datang silih menentang di hampir semua bidang budaya dan falsafi terus deras mengalir. Ironisnya, karya-karya tulis yang dialihbahasakan di negara-negara Muslim umumnya mengarahkan pada satu haluan dan satu bentuk pemikiran yang khas yang lebih berkesan sekular dan ateistis. Satu hal yang benar-benar berbeda dengan apa yang terjadi di bumi kelahirannya.

Walhasil, dengan segala macam bentuk dan sikap anti agama dan anti moral, persoalan agama dan akhlak kembali diangkat sebagai isu penting dan *greget* besar para filosof modern. Bahkan, filosof-filosof ateis dan antiagamis, dengan suka rela melibatkan diri mereka dalam perdebatan, seperti Nieztche (1844-1900), Marx (1818-1883), G.L. Mackie. Hal inilah yang menyemarakkan kembali persoalan di sepanjang abad terakhir ini. Di dalamnya kita temukan banyak penelitian-penelitian agama dan moral dari filosof-filosof Barat.

Beralih ke Dunia Islam, persoalan korelasi agama dan akhlak tidak begitu disoroti sebagai sebuah objek penelitian secara khusus dan terpisah. Faktor-faktor apa saja yang membedakan suasana kesemarakan ilmiah di dua belahan dunia ini? Perlu studi yang cukup untuk memastikannya.

Yang pasti, jika kita hendak menilai sebab kekurangan penelitian dalam persoalan-persoalan semacam ini secara jujur

---

[7] *Saire Hikmat dar Urupa*, 3/114-119.

dan optimis, kita camkan diri kita bahwa di negara-hegara Muslim, berkat Islam dan ajaran-ajarannya, khususnya Ahlulbait, dirasakan besarnya keperluan untuk mengkaji persoalan ini. Bagi masyarakat-masyarakat agamis, permasalahan agama dan permasalahan akhlak sedemikian jelas, sehingga pertanyaan "apakah posisi agama dalam akhlak/moralitas? Apakah posisi akhlak dalam agama? Apakah relasi di antara keduanya? Manakah yang autentik? Tidak begitu penting dan membingungkan.

Kendati demikian, harus diakui bahwa kita sebagai umat Islam tidak berupaya secara proporsional melakukan kajian dan penelitian serius atas persoalan-persealan semacam ini. Kami berharap dengan berkah Revolusi Islam di Iran dan terangkatnya kembali topik-topik keislaman serta perhatian mayarakat dunia pada sumber-sumber autentik Islam, bisa menempatkan persoalan ini dan semacamnya pada posisinya yang laik.[8]

Tanpa harus diacuhkan, ada sejumlah permasalahan yang bertalian dengan persoalan ini di dalam literatur kalam dan ushul fikih. Misalnya, permasalahan *al-husn wa qubhul fi'l*, yang didiskusikan sejak bergulirnya pembahasan-pembahasan ketuhanan di kalangan kaum Muslim, bahkan sejak zaman Yunani kuno hingga kini, menjadi topik pokok kajian di seputar persoalan korelasi agama dan akhlak. Tentunya, tujuan utama teolog-teolog Muslim berbeda dari apa yang dimaksudkan filosof-filosof Barat.

Sebagaimana yang telah lalu, kaum *'Adliyah* yang meyakini perintah dan larangan Tuhan sebagai akibat dari kebaikan dan keburukan esensial tindakan, pada hakikatnya menekankan sebuah corak independensi akhlak dari agama pada tataran realitas. Sebaliknya, kaum Asy'ariyah yang

---

[8] Mishbah Yazdi, "Din wa Akhlâq" di Jurnal *Qobasat*, No.13, Th. 2000, hal.13.

mengangkat perintah dan larangan Tuhan sebagai sebab baik dan buruknya tindakan, juga menegaskan kebergantungan akhlak pada agama pada tataran yang sama.

Begitu pula pada tataran perseptual, kebanyakan penganut *'Adliyah* menganggap bahwa akal budi manusia—terlepas dari agama—mampu menguak kebaikan dan keburukan sebagian tindakan. Sementara Asy'ariyah pada tataran kedua ini berusaha meyakinkan kita bahwa tanpa arahan wahyu, akal budi sama sekali tidak akan bisa berkomentar tentang kebaikan atau keburukan tindakan apapun.

Masuknya permasalahan teologi dan moral itu ke dalam ushul fikih pada beberapa dekade terakhir ini mengembangkan penelitian secara lebih luas dan dalam, menambah kekayaan ilmiah dan membuka dimensi-dimensi baru permasalahan, bahkan tidak jarang mampu menyingkapkan sejumlah kekaburan yang menyelubunginya. Kendati demikian, harus diterima bahwa permasalahan korelasi akhlak dan agama belum sampai pada titik yang memuaskan, dan masih memerlukan studi lebih serius dan teliti.

2. BEBERAPA PANDANGAN

Secara umum, ada beberapa pandangan yang bisa dirangkum ke dalam tiga pandangan besar: dikotomi, unitas, dan interaksi.

Sebagian filosof menganggap bahwa ruang lingkup agama terpisah jauh dari ruang lingkup akhlak, tidak ada hubungan apapun di antara keduanya. Ada pula pemikir-pemikir yang memandang organisme agama dan akhlak, dan bentuk hubungan di antara keduanya adalah unitas. Akhirnya, kelompok ketiga meyakini bahwa kendati agama dan akhlak mempunyai ruang lingkupnya masing-masing, namun ada imbal balik dan hubungan mempengaruhi dan dipengaruhi

antara satu dengan lainnya.

Pada uraian selanjutnya, kita akan memperinci masing-masing pandangan, untuk kemudian menawarkan pandangan alternatif kami.

2.1 Dikotomi

Berdasarkan pandangan ini, agama dan akhlak adalah dua kategori yang berbeda mutlak. Masing mempunyai batasan, cakupan, dan kawasan yang khas yang tidak bisa dijamah. Tidak ada hubungan logis di antara keduanya. Laksana dua lingkaran terpisah, tidak ada satu titik pertemuan di antara agama dan akhlak. Jika suatu saat ada semacam hubungan atau persinggungan satu permasalahan agama dengan akhlak, hubungan tidak lebih dari aksiden dan kebetulan, tidak bersifat logis, persis dengan dua penumpang yang masing-masing bergerak dari asal yang berbeda ke tujuan yang berbeda pula, di tengah perjalanan keduanya saling bertemu secara kebetulan saja. Pertemuan kebetulan ini tidak berarti hubungan logis yang menekankan keniscayaan.[9]

Bagi penggagas pandangan ini, agama adalah perihal hubungan manusia dengan Tuhannya, semetara akhlak menjelaskan hubungan-hubungan manusia dengan sesama-nya. Karena itu, agama dan akhlak dari aspek subjek tidak mempunyai titik kesamaan. Bahkan, sebagian melangkah lebih jauh dan memandang bahwa agama dan kepercayaan-kepercayaan religius adalah kendala besar moralitas, dan secara perlahan-lahan memberantas habis akhlak. Secara tidak tegas mereka mengatakan, "Keterikatan akhlak pada agama mungkin berakhir pada penafian akhlak itu sendiri". [10]

Nietzsche (1844-1900) sang pelopor meyakini bahwa

---

[9] Jurnal *Qobasat*, "Dîn wa Akhlâq", Mishbah Yazdi, No.13, Th.2000, hal.32.
[10] John Haspers, *Falsafeh Dîn*, hal.80.

kematian Tuhan dan keterbebasan manusia dari ikatan-ikatan agama adalah satu-satunya jalan pengembangan moralitas. Dalam pandangannya, persepsi Tuhan adalah musuh kehidupan. Karena itu, "pemberangusan iman kepada Tuhan membuka lebar-lebar jalan pengembangan daya kreatif manusia secara utuh. Perintah dan larangan Tuhan seorang Kristiani tidak lagi menyisakan jalan apapun untuk kita, dan mata-mata manusia tidak lagi menatap dunia ini selain dunia palsu supranatural."[11] Nietzsche menambahkan, Kristen adalah penyebab penanaman mentalitas kerdil dan perbudakan[12] , padahal sifat-sifat seperti pengecut, kerdil dan takut, adalah buruk secara moral, sedangkan moral harus membina umat manusia menjadi kuat dan kreatif.

Sejalan dengan pandangan ini, agama dan akhlak bukan hanya terpisah secara mutlak dalam batasan masing-masing, keduanya juga benar-benar berbeda dalam tujuannya. Tujuan agama adalah menjadikan manusia seperti Tuhan, mengangkatnya sebagai maujud transendental, dan memuaskan emosi keterikatan dengan Tuhannya, sedangkan tujuan akhlak adalah merancang aturan-aturan untuk meluruskan hubungan-hubungan sosial.

Tentunya, keyakinan pada dikotomi bidang agama dan akhlak tidak terkhusus bagi kaum ateis dan penentang-penentang agama. Sebagian penganut agama yang fideis seperti Kierkegaard (1813-1855) memandang bahwa paling tidak di sebagian permasalahan, agama berbeda mutlak dengan akhlak. Dalam keyakinannya, jika seseorang berkutat dalam ruang lingkup akhlak, ketika itu ia tidak akan bisa beranjak ke jenjang iman. Misalnya, jika Nabi Ibrahim (as) mengikuti hukum akhlak yang melarang pembunuhan atas

---

[11] *A History of Philosophy*, Copleston 7/393-394.

[12] *Tarikh Falsafeye Gharb*, 1044.

anak kandung , sama sekali ia tidak sanggup masuk ke dalam medan iman. Iman religius menuntut kepatuhan buta dan keterbebasan dari ikatan rasionalitas. Dan akhlak, setinggi dan seagung apapun, masih saja dalam ikatan prudensialitas rasional.

Kierkegaard membagi ruh manusia pada tiga jenjang[13], dan anjakan dari satu jenjang ke jenjang berikutnya hanya bisa dilakukan dengan daya pilih dan tindakan sengaja, yakni memilih di antara sekian alternatif dan menjatuhkan pilihan pada alternatif terbaik. Jenjang pertama yaitu jenjang estetik, yang bercirikan keterleburan diri dalam kawasan indra. Tidak berlakunya norma-norma tetap moral yang universal, iman religius serta tendensi mengatasi semua pengalaman emosional dan sensional, adalah ciri-ciri khas kesadaran estetik.[14]

Jenjang kedua adalah jenjang moral, yang di dalamnya "manusia tunduk pada norma-norma dan kewajiban-kewajiban moral sebagai arahan akal universal. Dengan demikian ia mengisi hidupnya dengan bentuk dan kesinambungan."[15] Misal sederhana anjakan dari jenjang estetik ke jenjang moral dalam persepktif Kierkegaard adalah pernikahan, dimana manusia alih-alih memenuhi gejolak seksualnya dengan kepuasan-kepuasan temporal, ia mengadakan akad pernikahan sebagai sebuah institusi moral, ketika itu pula ia menerima penuh semua konsekuensinya.

Jenjang ketiga adalah jenjang iman dan keterkaitan dengan Tuhan. Dalam usaha menunjukan perbedaan jenjang iman dari jenjang moral, Kierkegaard mengangkat Nabi Ibrahim (as) sebagai simbol konkret. Pahlawan jenjang moral akan

---

[13] *Tarikhceh Falsafeye Akhlâq*, 431-435; Copleston, *A History of Philosophy*, 7/332-334.

[14] Copleston, *A History of Philosophy*, 7/332.

[15] *Ibid.*, 7/333.

mengorbankan dirinya demi hukum moral. Tetapi Ibrahim adalah pahlawan sejati jenjang iman. Dalam bahasanya, Ibrahim tidak berbuat demi sang "universal". Menurutnya, dalam jenjang iman, posisi dan *maqam* moral tidak lagi bernilai.[16]

Dalam pada itu, tampaknya Kierkegaard tidak memaksudkan bahwa agama mengandung unsur penolakan terhadap akhlak. Ia hanya menekankan bahwa manusia beriman menghubungkan penuh dirinya dengan Tuhan personal (*Personal God*), dimana tuntutan-tuntutan-Nya adalah mutlak dan tidak bisa diukur oleh pertimbangan akal manusia.[17]

2.2 Unitas

Pada pandangan besar kedua ini, hubungan agama dan akhlak semacam hubungan organis, atau hubungan bagian dengan totalitas. Dalam pengertian galib ulama-ulama Islam, agama adalah sekumpulan ajaran dari akidah, akhlak, dan hukum-hukum syariat yang diwahyukan Allah Swt kepada para nabi, untuk memberikan petunjuk kepada umat manusia dan menjamin kebahagian dunia dan akhiratnya.

Berdasarkan pengertian di atas, ruang lingkup akhlak itu tidak terpisah dari batasan agama. Akhlak adalah bagian dari kumpulan ajaran-ajaran agama. Apabila kita umpamakan agama dengan pohon, akidah adalah akarnya, sedangkan akhlak batang besarnya, dan hukum-hukum syariat adalah tangkai dan daunnya. Jelas bahwa hubungan batang dengan pohon bukanlah hubungan dua sesuatu yang masing-masing mandiri dan terpisah. Batang adalah satu bagian dari totalitas pohon.[18]

Dengan kata lain, hubungan agama dengan akhlak,

---

[16] W.W.Bartley III, *Morality and Religion*, Bab 3, hal.35-48.

[17] Copleston, *A History of Philosophy*, 7/334.

[18] Jurnal *Qobasat*, "Din wa Akhlâq", Mishbah Yazdi, Iran, No.13, hal.32.

berdasarkan pengertian agama tersebut, adalah *umum wa khusus muthlaq*, seperti hubungan bulatan kecil dengan bulatan besar, dimana bulatan kecil berada di dalam bulatan besar. Tentunya, seluruh anggota yang dihimpun bulatan kecil menjadi sekumpulan dari totalitas bulatan besar.

2.3 Interaksi

Dalam pandangan besar ini, agama maupun akhlak memiliki identitas independen. Kendati demikian, keduanya saling berinteraksi. Ada hubungan logis di antara agama dan akhlak, semacam hubungan sebab akibat, hubungan pengaruh dipengaruhi . Artinya, agama dan akhlak sama-sama terkait dari banyak segi. Menerima sebagian ajaran-ajaran agama amat bergantung pada pengakuan akan sebagian konsep dan postulat moral. Begitu pula penguraian sebagian konsep-konsep moral dan pembuktian sejumlah statemen moral serta upaya mengenal sekian banyak spesifikasi hukum-hukum, semua itu terkait erat dengan agama dan beberapa dogmanya.

3. KETERKAITAN AGAMA PADA AKHLAK

Semua pemikir yang menekankan keterkaitan agama pada akhlak, atau setiap filosof yang mencamkan keterkaitan akhlak pada agama, pada dasarnya mereka mengakui adanya interaksi di antara keduanya. Berikut ini sebagian bentuk-bentuk interaksi agama dengan akhlak:

3.1 Akhlak dan Pengenalan Tuhan

Sebagaimana yang tersebut dalam kitab-kitab kalam, salah satu bukti yang paling popular dan mungkin yang paling penting atas keniscayaan mengenal Tuhan yaitu bahwa bersyukur kepada pemberi adalah kewajiban. Tuhan adalah sumber wujud dan kesempurnaan kita serta segala kenikmatan yang kita miliki, maka bersyukur kepada-Nya menurut hukum moral adalah keharusan. Jelas, keharusan mensyukuri Tuhan

ini menjadi mungkin dilakukan hanya dengan mengenal-Nya. Selama kita tidak mengenal Tuhan, ketika itu kita tidak akan pernah bersyukur kepada-Nya. Dengan demikian, keniscayaan mengenal Tuhan dilandasi oleh hukum moral yang menegaskan bahwa "bersyukur kepada pemberi adalah kewajiban".[19]

Di samping itu, banyak filosof Barat yang mengandalkan argumen-argumen moral dalam upaya membuktikan eksistensi Tuhan.[20] Tampaknya, filosof yang pertama kali membuktikan eksistensi Tuhan dengan argumen ini adalah Immanuel Kant. Ia yang menganggap mandul semua argumen akal budi atas eksistensi Tuhan, meyakini bahwa implikasi akal praktis dan undang-undang moral adalah pengakuan atas keberadaan Tuhan dan atas sejumlah dogma-dogma agama seperti keabadian ruh. Menurut Kant, iman kepada Tuhan dan kekekalan ruh (hingga di alam akhirat) bertumpu pada kesadaran moral dan akal praktis.[21]

Lewat argumen moral itu, sebagian pemikir berusaha mengaitkan konstansi dan kemutlakan perintah dan larangan moral dengan adanya pemerintah dan pelarang yang absolut dan eternal, yakni Tuhan. Artinya, perintah dan larangan moral mengkonsekuensikan adanya Zat pemerintah dan pelarang. Zat itu bukanlah seorang atau sekelompok manusia, tetapi satu otoritas metafisik dan adiinsani. Zat itu bernama Tuhan sebagai sumber tuntutan-tuntutan moral.[22] Ada pula yang berusaha membuktikan eksistensi legislasi Ilahi lewat hukum-hukum moral.[23]

---

[19] *Ibid.*, hal.33.

[20] *Khudo dar Falsafeh*, hal.97-110.

[21] Copleston, "Kant", hal.171; *Khudo dar Falsafeh*, hal.104; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hal.971-2; *The Miracle of Theism*, hal.110.

[22] *Khudo dar Falsafeh*, hal.98.

[23] *Ibid.*, hal.99; *The Miracle of Theism*, hal.102.

Eksplanasi yang cukup popular dari argumen moral yaitu bahwa nilai-nilai moral itu adalah objek-objek konkret yang diwujudkan oleh sang pencipta. Dia bukanlah wujud material, bukan pula wujud immaterial layaknya ruh manusia yang mengalami ketiadaan, sementara prinsip dan nilai moral tetap utuh. Ketetapan dan keutuhan inilah yang menunjukkan bahwa sang pencipta itu adalah satu wujud transendental, supramanusia. Dialah Tuhan.[24]

Alhasil, seseorang yang mengandalkan argumen moral dalam upaya membuktikan eksistensi Tuhan, secara sadar atau tidak, ia mengakui keterkaitan agama pada akhlak.

3.2 Akhlak dan Penyembahan Tuhan

Bentuk lain dari keterkaitan agama pada akhlak, yang juga diulang-ulang dalam sumber-sumber kalam dan akhlak, adalah bahwa akhlak menuntut kita untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama. Bahwa pilar agama tegak di atas ibadah dan penyembahan kepada Tuhan. Namun, dengan alasan apakah kita harus menyembah-Nya? Ya, karena Tuhan adalah pencipta kita, maka dia berhak untuk ditaati dan disembah. Dan kita, sebagai makhluk-Nya, harus memenuhi hak-Nya, dan cara pemenuhan hak tersebut adalah ibadah. Dari Imam Ali Zainal Abidin as bahwa "hak Allah Swt yang paling besar atas umat manusia adalah penyembahan mereka kepada-Nya, seraya tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun".[25]

Jadi, sesuatu yang mengharuskan kita menjalankan kewajiban-kewajiban agama adalah hukum moral yang menyatakan bahwa "hak setiap orang harus dipenuhi".[26]

---

[24] *'Aql va I'tiq,date Dîni*, hal.163-5; *Mere Christianity*, hal.34.
[25] *Bihâr al-Anwâr*, juz.71, Imam Ali Zainal Abidin, *Risâlat al-Huqûq*, hal.3.
[26] Mishbah Yazdi, "Dîn wa Akhlâq", Jurnal *Qobasat*, Iran, No.13, hal.33.

3.3 Akhlak dan Tujuan Agama

Ragam ketiga ketergantungan agama pada akhlak berkaitan dengan tujuan agama. Agama membawa klaim bahwa ia diturunkan untuk membina manusia seutuh-utuhnya dan menjamin kesejahteraan dunia dan akhiratnya. Karena itu, penataan kehidupan individual dan sosial manusia merupakan bagian tujuan utama agama, dimana penataan itu menjadi apik hanya dengan sekumpulan khas ikatan-ikatan moral.

Maka, agama tanpa akhlak tidak akan mampu memenuhi tujuan dan fungsinya. Tanpa akhlak, agama tidak bisa menjamin kebahagian dunia dan akhirat bagi umat manusia.

3.4 Akhlak dan Penyebaran Agama

Tidak syak lagi, perilaku moral setiap manusia agamis merupakan metode yang paling efektif dalam sosialisasi dan penyebaran agama. Di sini jelas sekali keterkaitan agama pada akhlak. Allah Swt berfirman, *Maka berkat rahmat Allah engkau telah bersikap lembut kepada mereka (umat), jikalau engkau berlaku kasar dan berkeras hati, niscaya mereka menjauhimu. Maka, maafkanlah mereka dan mintakan ampunan untuk mereka, serta bermusyawarahlah dengan mereka, ketika engkau telah menentukan putusan, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal* (QS. Ali Imran: 159)

3.5 Akhlak dan Kebermaknaan Statemen Agama

Sebagaimana dalam catatan-catatan sebagian teolog dan filosof Barat, bahwa agar statemen-statemen agama menjadi bermakna, mesti direduksi ke dalam statemen-statemen moral. R.B. Braithwaite yang secara kuat dipengaruhi oleh positivisme logis, menganggap bahwa statemen itu hanya benar-benar bermakna bilamana dibetot dari fakta-fakta logis atau bisa diverifikasi secara empirik. Kriteria pemaknaan ini memasy-

gulkan Braithwaite berkaitan dengan makna statemen-statemen agama.

Menurutnya, kriteria positivisme logis tersebut tidak andal dalam menilai statemen-statemen agama. Kebermaknaan sebuah statemen agama mesti dianalisis dalam tataran fungsi dan penggunaannya. Karena ini, Braithwaite berusaha menemukan satu penafsiran atas bentuk pengunaan statemen agama, sebelum sampai pada kesimpulan bahwa statemen agama itu pada hakikatnya digunakan dalam kapasitas statemen moral. Dengan demikian, ia mereduksi statemen agama ke dalam statemen moral.

Berdasarkan pandangan Braithwaite, satu statemen moral adalah pengungkap motivasi si penyampai untuk berbuat dengan cara tertentu, dan hal ini juga merupakan fungsi dasar statemen-statemen agama. Begitu pula, hukum dan statemen agama adalah ungkapan-ungkapan yang menerangkan pengesahan atas satu prosedur dan tata cara perilaku. Hanya satu bagian dari agama yang, menurut pengakuan Braithwaite, tidak mudah untuk direduksikan ke akhlak, yaitu kisah-kisah kelegendarisan yang dibubuhkan sebagai penegasan atas statemen dan ungkapan agama.[27]

Terlepas dari sejumlah *isykal* (kritik) serius atas postulat-postulat yang melandasi kriteria kebermaknaan positivisme logis, ada beberapa poin yang perlu dilampirkan di samping pandangan di atas:

a. Bahwa agama-agama samawi seperti Islam yang menekankan jaminan kebahagiaan abadi manusia sebagai tujuan penurunannya, selain terhadap akhlak dan hukum-hukum parktis, ia pun memandang penting terhadap serangkaian keyakinan tertentu, di mana keimanan seseorang atasnya merupakan bagian dari agama.

[27] Lebih rinci lihat *Morality and Religion*, W.W.Bartley III, Bab 2, hal.17-33.

Rangkaian keyakinan itu bukan berupa legenda atau fiksi, tetapi fakta-fakta yang melandasi perilaku. Misalnya, keyakinan pada keberadaan Tuhan Yang Tunggal yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan yang mutlak, selain menempatkan *taqarrub* (kedekatan diri) kepada-Nya sebagai tujuan final akhlak, standar nilai dalam sistem moral Islam, sebagai asal-usul legitimasi dan otoritas dalam sistem hukum Islam, juga meletakkan Zat Tuhan sebagai satu realitas sejati dan sumber keberadaan segala sesuatu dalam sistem filsafat Islam. Begitu pula, keyakinan pada keabadian ruh dan hari kebangkitan (*ma'âd*) telah menjadi isu falsafi dan teologis, di samping perannya dalam memperluas tanpa batas akan ekses dan dampak tindakan manusia dalam upaya menilai tindakan tersebut secara moral. Atau, keyakinan-keyakinan seperti kenabian, wahyu yang sama sekali bukan dongeng. Tentu, tersisa isu bahasa agama (*religion language*) berikut dimensi-dimensinya yang menyedot perbincangan luas dan memerlukan ruang analisis secara lebih khusus.

b. Bahwa ada sekian banyak kewajiban yang berupa hukum syariat, tetapi tidak bisa direduksikan kepada penilaian moral semata. Hukum-hukum agama yang menyangkut *hudud, qishash, diyat,* peradilan dan permasalahan-permasalahan hukum lainnya, atau hukum-hukum muamalah dan ibadah, semua itu bukan sekedar pandangan dan evaluasi moral.

Maka, bentuk terakhir dari keterkaitan agama pada akhlak dalam kebermaknaan statemen dan ungkapan agama tidak bisa diterima.

4. KETERKAITAN AKHLAK PADA AGAMA

Pada dasarnya, inti pembahasan agama dan akhlak di dunia Barat merangkum studi seputar bentuk-bentuk

keterkaitan akhlak pada agama. Dari satu sisi, para pendukung akhlak religius selalu berusaha menunjukkan ketergantungan akhlak pada agama; ketergantungan konseptual, kognitif dan motif. Dari sisi yang berlawanan, pendukung akhlak sekular sibuk menafikan hubungan akhlak dengan agama, dan menganggap bidang akhlak sama sekali terpisah dari agama. Maka, sebagian dari mereka secara lebih ekstrem berpandangan bahwa agama dan ajaran-ajarannya adalah pemberangusan atas akhlak.

Galibnya pendukung akhlak religius, beranjak dari teori kehendak Tuhan, berusaha membuktikan keterkaitan akhlak pada agama, baik pada dataran pendefinisian konsep-konsepnya, maupun pada dataran verifikasi statemen-statemennya, bahkan pada tahapan mengenal nilai-nilainya. Lebih dari itu, mereka juga memandang dogma-dogma agama sebagai alasan-alasan yang lazim dalam pelaksanaan hukum-hukum moral. Dengan pandangan ini pula mereka menekankan keterkaitan akhlak pada agama.

Berikut ini kita akan mengikuti beberapa bentuk penting dari keterkaitan akhlak pada agama.[28]

4.1 Definisi Konsep-konsep Moral

Sebagaimana tersebut dalam pasal kedua berkenaan dengan pendefinisian konsep-konsep moral, terdapat tiga mazhab besar: intuisionisme, nonkognitivisme dan definitivisme. Teori-teori definitivis sepakat bahwa konsep-konsep moral bisa diurai dan dianalisis. Pada gilirannya, mereka ini terpecah kepada dua aliran, naturalisme dan metafisikalisme. Aliran pertama mendefinisikan konsep-konsep moral dengan mengandalkan konsep-konsep natural dan data-data empiris. Sementara metafisikalisme merujukkan konsep-konsep moral

---

[28] Jonathan Berg, "How Could Ethics Depand on Religion?" dalam *A Companion to Ethics*, hal.525-33; Avi Sagi & Daniel Statman, *Religion and Morality*, hal.20.

itu kepada konsep-konsep falsafi dan teologis.

Para penganut teori kehendak Tuhan beranggapan bahwa konsep-konsep moral hanya bisa didefinisikan bilamana dikembalikan pada perintah dan larangan Tuhan. Menurut mereka, tindakan baik yaitu tindakan yang diperintahkan Tuhan dan tindakan buruk yaitu tindakan yang dilarang oleh-Nya. Dengan demikian, akhlak pada tataran konseptual sekalipun membutuhkan agama dan statemen-statemennya, karena selama Tuhan itu (iman pada keberadaan-Nya) tidak ada dan selama perintah dan larangan-Nya (iman kepada wahyu dan kenabian) tidak ada, ketika itu konsep baik dan buruk tidak akan bermakna sama sekali. Pada pasal-pasal yang lalu, berkali-kali kita menolak teori kehendak Tuhan itu. Pada hemat kami, kita tidak perlu pada agama dalam memahami kebaikan dan keburukan. (Lihat pasal keempat, teori kehendak Tuhan).

4.2 Identifikasi Nilai-nilai Moral

Bahwa agama mampu menunjukkan nilai-nilai moral. Tatkala kita hendak mengidentifikasi tindakan apa yang harus dilakukan dan tindakan apa yang harus ditinggalkan, kita akan berhadapan dengan persoalan "dari mana kita bisa mengenal baik buruknya tindakan? Apakah batasan kebaikan dan keburukan? Dalam kondisi apa saja suatu tindakan itu baik atau buruk? Siapakah yang menentukan kondisi-kondisi itu? Bagi sebagian, persoalan-persoalan ini menjelaskan satu bentuk keterkaitan akhlak pada agama. Bahwa agama mampu mengidentifikasi tindakan-tindakan moral, artinya dengan tuntunan wahyu dan ajaran-ajaran para utusan Tuhan, kita dapat menemukan nilai-nilai tindakan dan batasan-batasannya, kita pun dapat memilah mana tindakan yang bernilai positif dari tindakan yang bernilai negatif.[29]

[29] Mishbah Yazdi, *Dîn wa Akhlâq*, Jurnal *Qobasat*, No.13, hal.34

Bentuk kedua ini pada batas-batas tertentu tidak bisa dipungkiri, yaitu pada upaya identifikasi nilai sekian banyak rincian tindakan-tindakan sengaja manusia. Akal manusia dengan sendirinya tidak mampu melakukan identifikasi tersebut. Pada saat yang sama, ada sebagian prinsip nilai-nilai moral seperti baiknya keadilan dan buruknya kezaliman bisa dipastikan tanpa menunggu komentar agama.

4.3 Identifikasi Tujuan Nilai-nilai Moral

Sebagaimana dalam pasal terdahulu, bahwa tujuan tindakan merupakan asas nilai-nilai. Dengan kata lain, nilai tindakan-tindakan moral berkaitan erat dengan tujuan-tujuannya. Karena kita menjunjung tujuan-tujuan suci yang secara esensial berguna buat diri kita, maka kita mesti melakukan tindakan-tindakan yang menunjang tujuan-tujuan tersebut. Di sinilah nilai-nilai moral mendapatkan ruang kehadirannya.

Berdasarkan noktah di atas, manakala tujuan tertinggi hidup manusia adalah kedekatan diri pada Tuhan, maka suatu tindakan menjadi bernilai moral bilamana mendatangkan kedekatan Ilahi secara langsung ataupun sebagai perantara. Dengan demikian, keterkaitan akhlak pada agama di sini yaitu bahwa posisi Tuhan dalam agama dikenal sebagai tujuan sejati dalam proses kesempurnaan manusia, dan dari sini pula muncul nilai-nilai moral. Yakni, jika agama dan ajaran-ajarannya tidak valid lagi, niscaya nilai-nilai moral itu rapuh dan tidak berarti sama sekali.

Singkatnya, kendati bidang akhlak terpisah dari bidang agama, namun agama mampu mengidentifikasi tujuan tinggi nilai-nilai moral, suatu bakti luar biasa yang diberikan agama kepada akhlak.[30]

---

[30] *Ibid.*

4.4 Jaminan Aplikasi Nilai-nilai Moral

Jelas bahwa sekedar mengetahui tindakan baik dan tindakan buruk, berbeda dengan Socrates, tidak cukup untuk melakukan atau meninggalkan tindakan tersebut. Mungkin sekali seseorang mengetahui benar akan nilai-nilai moral, tetapi ia enggan untuk menyesuaikan perilakunya dengan nilai-nilai tersebut. Lebih dari itu, data psikologi melaporkan kepada kita bahwa sebagian besar manusia, untuk tidak dikatakan seluruhnya, tidak begitu berminat melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan sampai mereka dipersuasi atau diancam.[31]

Maka itu, layak dicatat bahwa tanpa agama dan ajaran-ajaran seperti keimanan pada keadilan Ilahi, kenyataan hari kebangkitan dan hari pertanggungjawaban, kebanyakan manusia tidak begitu komitmen pada prinsip dan nilai moral. Pada dasarnya, egoisme dan mementingkan diri sendiri dalam setiap kasus adalah bagian persoalan serius akhlak yang melilit kebanyakan manusia, dan jarang sekali ditemukan manusia yang setia pada nilai-nilai moral dan norma-norma agama hanya karena kefanatikannya pada hakikat dan kecintaan pada Tuhan.

Begitu banyak manusia yang tunduk pada tuntutan-tuntutan moral hanya karena menanti surga, sebanyak mereka yang menjalankannya hanya karena kekhawatiran akan jahanam dan ancaman siksa. Tentu, dalam pada ini, agama mampu mendorong mereka untuk menerapkan nilai-nilai moral, yaitu dengan memberikan jaminan-jaminan yang lazim dan menjelaskan dampak-dampak duniawi dan ukhrawi dari tindakan-tindakan moral. Dengan membawakan janji-janji terbesar di balik tindakan baik dan ancaman-ancaman terberat

---

[31] Jonathan Berg, "How Could Ethics Depand on Religion?" dalam *A Companion to Ethics*, hal.531-2.

di akhir tindakan buruk, agama lebih memungkinkan aktualisasi nilai-nilai moral. Bahkan, ada sejumlah pesan-pesan moral seperti pengorbanan diri dan mementingkan orang lain yang hanya bisa dijustifikasi rasionalitasnya dengan ajaran-ajaran agama. Moralitas altruistik dan pengorbanan diri demi selain menjadi irasional jika dibangun di atas bumi materialisme.

4.5 Kenihilan Moralitas Sekular

Untuk mempererat keterikatan akhlak pada agama, kadangkala seorang pemikir menyinggung kenihilan moralitas seorang ateis dan ametafisis, karena akhlak hanya bersentuhan dengan nilai-nilai immaterial, yaitu nilai-nilai yang barangkali tidak memberi keuntungan materi untuk manusia. Seseorang yang menolak selain materi bagaimana mungkin akan menerima nilai-nilai spiritual dan immaterial.

Sejujurnya, akhlak dalam pengertian mazhab-mazhab moral tidak berarti selalu bergantung pada pengakuan atas agama. Akhlak yang dibangun di atas utilitarianisme, hedonisme, pragmatisme, intuisionisme sama sekali tidak berkaitan dengan agama. Bahkan, kaum materialis tidak akan keberatan mengakui satu model moralitas itu, untuk kemudian mengatakan bahwa kendati prinsip-prinsip moral itu bukan berupa material, namun berbasis pada materi dan realitas natural. Tatkala materi mencapai satu batas dari kesempurnaan, ia menjadi mampu memahami prinsip-prinsip itu. Mereka akan dengan mudah tunduk pada tata hidup sosial dan adat istiadat masyarakat, dan menganggapnya sebagai nilai.

Terlepas dari kerapuhan postulat-postulat yang mendasari pandangan di atas, ketika kita dalam kerangka studi murni akhlak, kita tidak bisa memastikan seseorang yang menolak Tuhan dan hari akhir akan menolak pula setiap mazhab moral.

Karena itu, tidak bisa menafikan kementakan terbangunnya moralitas sekular. Apapun kritik yang ada, hanya terhujam pada dasar-dasar pemikiran falsafi dan pandangan dunianya. Dengan kata lain, tanpa agama pun ia masih mungkin mengkonstruksi satu model akhlak minimal, sebagaimana halnya yang merebak di masyarakat Barat. Tetapi, ia gegabah untuk menjanjikan akhlak maksimal, yaitu akhlak yang mengantarkan setiap manusia pada kesempurnaannya yang tertinggi.

5. SEBUAH KESIMPULAN

Baru saja kita menyimak tiga pandangan berkenaan dengan korelasi agama dan akhlak. Selanjutnya, adalah sebuah upaya pengetengahkan pandangan khas kami.[32] Poin terpenting yang paling awal adalah definisi agama dan akhlak. Seperti yang kita simak, bahwa masing-masing pandangan itu mempunyai pengertian yang khas dari agama dan akhlak, hal inilah yang menimbulkan perdebatan dalam menafsirkan hubungan di antara keduanya. Misalnya dalam definisi agama dan akhlak versi pandangan dikotomi, beragama yaitu seseorang mengakui eksistensi Tuhan dan melakukan ibadah. Persepsi keliru ini telah menjadi basis pemikiran dan paham-paham sekular di Barat. Suatu kesadaran umum di tengah masyarakat Barat, kecuali pada sebagian aliran Katolik dalam beberapa permasalahan, bahwa agama tidak berhubungan dengan urusan masyarakat apapun. Mereka memandang agama semacam kecenderungan, perasaan, dan kebutuhan spiritual seseorang kepada Tuhan yang lazim terpenuhi di peribadatan. Tidak ada satu dalil pun yang bisa diberikan atas autentisitas perasaaan dan kecenderungan ini. Ia tidak lebih dari pengalaman (*experience*) batin pribadi seseorang.

---

[32] Mishbah Yazdi, "Din wa Akhlâq" dalam Jurnal *Qobasat*, No.13, hal.34.

Kaitannya dengan akhlak, mereka meletakkannya dalam kerangka interaksi sosial. Maka itu, akhlak berarti nilai-nilai yang berlaku dalam kehidupan bermasyarakat seperti harus berakhlak mulia, berperilaku sopan, bermuka manis, berbuat bajik, berkata jujur, bersikap adil. Kendati mungkin saja sebagian nilai itu bersifat prinsipiil dan menjadi dasar nilai-nilai moral lainnya, namun ruang lingkup dan peran akhlak terbatas pada hubungan-hubungan sosial manusia.

Atas dasar pengertian agama dan akhlak tersebut, menjadi tidak lagi memungkinkan mempelajari korelasi di antara keduanya, karena akhlak berkaitan dengan hubungan antarsesama manusia, sementara agama berurusan dengan hubungan seseorang dengan Tuhannya.

Tampaknya, titik lemah mendasar dalam pandangan dikotomi ini merujuk pada persepsi keliru tentang agama dan akhlak. Bidang akhlak tidak sebatas hubungan-hubungan sosial manusia. Akhlak juga bukan sekedar kumpulan karakter jiwa. Akhlak mencakup semua perilaku dan karakter yang valuatif, bisa disanjung dan dihujat, baik kaitannya dengan hubungan antarmanusia, hubungan seseorang dengan Tuhan, hubungan seseorang dengan diri sendiri, hubungan seseorang dengan alam sekitar.

Begitu pula, agama tidak hanya mengurusi hubungan manusia dengan Tuhan. Dari sumber-sumber agama, betapa banyak ayat dan riwayat yang bersentuhan dengan aspek-aspek privasial, dimensi-dimensi sosial-politik global. Islam sebagai agama sejati dan wahyu Ilahi tidak mengabaikan persoalan-persoalan yang terkait dengan semua itu. Adalah suatu aksioma bahwa Islam yaitu akidah, akhlak dan hukum-hukum syariat. Dalam persepsi ini, agama niscaya berhubungan dengan segenap urusan hidup manusia.

Layak ditekankan di sini bahwa demikian ini tidak berarti rumus-rumus matematika misalkan, atau geometrika, fisika,

kimia, menjadi bagian dari agama. Sekedar adanya relasi-relasi di antara fenomena fisika dan kimia, bukanlah alasan untuk dipaksakan ke dalam agama. Meski demikian, dari sisi bahwa hal-hal tersebut turut berperan dalam kehidupan dan proses kesempurnaan manusia, mereka itu mendapatkan aspek nilai yang tentunya masuk dalam kepedulian agama.

Maka, pada artian tertentu bisa digeneralisasikan bahwa tidak ada sesuatu apapun yang berada di luar sentuhan agama. Segala fenomena alam, dalam pandangan agama, mempunyai hukum dan nilai yang khas, setidaknya mubah, yaitu satu bentuk hukum yang dikeluarkan agama.

Akhirnya, secara lebih lugas lagi, pandangan kami menegaskan bahwa akhlak merupakan bagian agama, yakni hubungan agama dan akhlak adalah organik, laksana tunas pohon dengan totalitas entitas pohon, sedangkan akidah membentuk akarnya dan hukum-hukum syariat menempati ranting dan daunnya.

Perlu dilampirkan, kadangkala maksud dari akhlak yaitu sejumlah permasalahan, subjek dan predikat (terlepas dari pandangan agama tentang akhlak, atau dari metodenya dalam menilai segenap moralitas). Pada pengertian ini, agama dan akhlak adalah dua bidang yang berbeda, sehingga seseorang bisa saja mengadopsi satu model moralitas tanpa harus mengimani Tuhan. Akhlak tidak mesti berada di dalam lingkungan agama. Maka, nisbah antara agama dan akhlak adalah *umum wa khusus min wajhin*.

Lampiran penting berikutnya adalah sebagaimana yang telah kami isyaratkan bahwa berdasarkan analisis yang kami ketengahkan atas konsep-konsep dan statemen-statemen moral, dimana mereka menunjukkan hubungan-hubungan faktual dan objektif di antara tindakan manusia dan tujuan final sebagai kesempurnaan tertingginya, maka di sini akhlak tidak bergantung pada agama. Yakni, tidak ada satu

kepercayaan agama yang terlibat di dalam perumusan kesimpulan akhlak di atas ini. Seseorang bisa saja memastikan kesimpulan ini tanpa konsintensi pada agama dan ajaran-ajarannya. Tetapi, tatkala kita hendak mengidentifikasi tujuan final dan menguak bentuk hubungan di antara tindakan sengaja dengan tujuan tersebut, di sinilah kita benar-benar butuh kepada agama; kita butuh kepada dasar-dasar keyakinan agama, juga kepada pesan-pesan wahyu dan nabi.

Penjelasannya adalah bahwa setiap orang boleh-boleh saja mempunyai analisis khas atas kesempurnaan tertinggi. Misalnya dalan pandangan Aristoteles, keseimbangan tiga kekuatan: nafsu, murka, akal, serta kedaulatan akal atas kekuatan-kekuatan lainnya merupakan kesempurnaan tertinggi, sementara filosof lain melacaknya pada penyesuaian diri manusia dengan lingkungan. Demikian ini tidak ada kaitannya dengan agama.

Tetapi, berdasarkan data-data teologi falsafi kami, kesempurnaan tertinggi manusia adalah kedekatan diri pada Tuhan. Jadi, jika kita hendak mengidentifikasi kesempurnaan tertinggi, mau tidak mau kita libatkan masalah Tuhan. Dengan demikian, kita tengah melakukan kesimpulan moral tersebut di atas dengan keyakinan-keyakinan agama. Di samping itu, untuk mendeteksi tindakan-tindakan yang baik yang terkait dengan kesempurnaan tertinggi manusia, kita mesti ketengahkan pula masalah keabadian ruh. Karena, tatkala terjadi benturan antara kesempurnaan materi dan kesempurnaan abadi, kita dapat menentukan pilihan di antara keduanya, untuk lalu memastikan bahwa tindakan itu buruk bukan dari sisi bahwa ia tidak mendatangkan kesempurnaan material untuk diri kita, tetapi ia buruk dari sisi bahwa ia bertentangan dengan kesempurnaan akhirat yang abadi. Maka itu, keimanan pada *ma'âd* dan akhirat merupakan keniscayaan.

Memang benar, akal sendiri mampu menangkap konsep-

konsep universal menyangkut hubungan di antara tindakan-tindakan sengaja (volisional) dan kesempurnaan tertinggi, namun konsep-konsep itu tidak begitu cukup untuk menentukan ekstensi hukum-hukum moral. Misalnya, akal mengetahui bahwa keadilan itu baik, tetapi bagaimana mengaplikasikan keadilan dalam setiap situasi, dan bagaimana bersikap secara adil dalam setiap kasus. Maka, dalam banyak kasus, akal dengan sendirinya tidak mampu menerangkan ekstensi-ekstensi keadilan kepada kita.

Begitu pula, dalam masalah "apakah dalam masyarakat, hak-hak wanita dan lelaki itu harus sama rata? jika terjadi pembedaan hak di antara mereka, lalu ke manakah keadilan itu berpihak? Dan, jika mesti ada perbedaan hak, sejauh manakah perbedaan itu dan dalam hal apa saja?" Sekali lagi, akal manusia tidak cakap memberikan keputusan terhadap kasus-kasus semacam ini, karena pada tahapan awalnya ia mesti meliput utuh akan semua hubungan tindakan-tindakan sengaja dengan dampak-dampak duniawi dan ukhrawi serta dengan tujuan finalnya, suatu tahapan pengetahuan yang tidak mungkin dijalani akal manusia. Karena itu, umat manusia lagi-lagi butuh kepada agama untuk mendapat kejelasan tentang spesifikasi hukum-hukum moral dan ekstensinya. Itulah wahyu yang mampu mengisi ketakberdayaan akal dalam menjelaskan hukum-hukum universal moral dalam setiap kasus aplikatif berikut batasan, syarat-syarat, dan implikasi-implikasinya.

Singkatnya, persoalan konsep dan statemen moral pun secara utuh bergantung bukan hanya pada dasar-dasar keyakinan agama (Tuhan, akhirat, dan kenabian), tetapi juga pada kandungan-kandungan wahyu dan hukum-hukum syariatnya. Perlu ditegaskan pula bahwa akhlak sama sekali tidak bisa terpisahkan dari agama; dari akidahnya dan dari syariatnya. Bukan hanya tidak bisa terpisahkan, bahkan kita

tidak mungkin tidak memerlukan agama.

Jadi, dalam pandangan kami, baik pada identifikasi tujuan final akhlak dan kriteria penilaian moral, ataupun pada pemilahan ekstensi tindakan moral dari tindakan amoral dan tindakan nirnilai, kita sangat menggantungkan keputusan dan kepastian pada agama.•

Indeks Istilah

A

B

C

D

E

F

H

I

J

K

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

W

Indeks Nama

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

W

Y

Z

Indeks Buku

A

B

D

E

N

P

R

S

T